

الدليل الشرعي

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

الجزء الرابع من القسم الأوّل

بقلم

الشيخ حيدر اليعقوبي

بسم الله الرحمن الرحيم

(٨٧)

تعريف المفهوم

- معنى كلمة المفهوم
- أقسام المفهوم
- تحرير محلّ النزاع
- تفصيل الكلام في معنى المفهوم الأصولي
  - ✓ تعريف المحقّق النائيني للمفهوم
  - ✓ تعريف المحقّق الخراساني للمفهوم
- التعريف المختار للمفهوم
  - ✓ المفهوم هو المتضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم

تعريف المفهوم

لا شكَّ في أنَّ المفهومَ مدلولٌ التزاميٌّ للكلام، ولا شكّ أيضاً في أنّه ليس كلُّ مدلولٍ التزاميٍّ يُعتبرُ مفهوماً بالمصطلح الأصولي. ومن هنا احتجنا إلى تعريفٍ يميّزُ المفهومَ عن بقيّةِ المدلولاتِ الالتزامية.

وقد ذكرَ المحقّقُ النائينيُّ (رحمه الله) بهذا الصددِ أنَّ المفهومَ هو اللازمُ البيِّنُ مطلقاً أو اللازمُ البيِّنُ بالمعنى الأخصِّ في مصطلح المناطقة.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ بعضَ الأدلّةِ التي تُساقُ لإثبات مفهومِ الشرطِ مثلاً تُثبتُ المفهومَ كلازمٍ عقليٍّ بحتٍ دون أن يكونَ مبيّناً، على ما يأتي إن شاء اللهُ تعالى.

فالأَولى أن يقالَ: إنّ المدلولَ الالتزاميَّ تارةً: يكونُ متفرّعاً على خصوصيةِ الموضوعِ في القضيةِ المدلولةِ للكلام بالمطابقةِ على نحوٍ يزولُ باستبداله بموضوعٍ آخرَ.

وأخرى: يكونُ متفرّعاً على خصوصية المحمولِ بهذا النحو.

وثالثةً: يكونُ متفرّعاً على خصوصية الربطِ القائم بين طرفي القضيةِ، على نحوٍ يكونُ محفوظاً ولو تبدّلَ كلا الطرفين.

فقولُنا: (إذا زارك ابنُ كريمٍ وجبَ احترامُه) يدلُّ التزاماً على وجوب احترامِ الكريم نفسِه عند زيارتِه، وعلى وجوب تهيئةِ المقدّماتِ التي يتوقّفُ عليها احترامُ الابنِ الزائر، وعلى أنّه لا يجبُ الاحترامُ المذكورُ في حالة عدمِ الزيارة.

والمدلولُ الأوّلُ مرتبطٌ بالموضوع، فلو بدّلنا ابنَ الكريم باليتيمِ مثلاً، لم يكن له هذا المدلولُ.

والمدلولُ الثاني مرتبطٌ بالمحمول وهو الوجوبُ، فلو بدّلناه بالإباحة لم يكن له هذا المدلولُ.

والمدلولُ الثالثُ متفرّعٌ على الربط الخاصِّ بين الجزاءِ والشرطِ، ومهما غيَّرنا مِن الشرطِ والجزاءِ يظلُّ المدلولُ الثالث بروحِه ثابتاً معبّراً عن انتفاء الجزاءِ بانتفاء الشرط، وإن كان التغييرُ ينعكسُ عليه فيغيّرُ من مفرداتِه تبعاً لما يحدثُ في المنطوقِ مِن تغيُّرٍ في المفردات.

وهذا هو المفهومُ، لكن على أن يتضمّنَ انتفاءَ طبيعيِّ الحكم، لا شخصِ الحكمِ المدلولِ عليه بالخطابِ؛ تمييزاً للمفهوم عن قاعدةِ احترازيةِ القيودِ التي تقتضي انتفاءَ شخصِ الحكمِ بانتفاءِ القيد.

الشرح

أمور تمهيدية

يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في بيان تعريف المفهوم عند علماء الأصول، ثمّ يبيّن ما هو الصحيح بنظره. وقبل الدخول في ما أفاده ينبغي الإشارة إلى أمور:

الأوّل: في معنى كلمة المفهوم

من يتتبّع موارد استعمال كلمة (المفهوم) لدى الأصوليين وغيرهم يعرف أنّ لهم فيها اصطلاحات متعدّدة، فاللُّغويّون يطلقون كلمة (المفهوم) على ما يُفهم من الكلام. فإن قال اللغوي: هذا هو المفهوم، فإنّه يقصد هذا هو المعنى الذي نفهمه من الكلام، فإذا أضيف إلى اللفظ كان معناه ما يفهم من اللفظ، وإن أضيف إلى الجملة كان معناه ما يفهم من الجملة. وسواء كان الكلام يدلّ عليه بالدلالة المطابقية أم بالدلالة الالتزامية، فكلّ معنى يدلّ عليه اللفظ أو يُفهم منه يسمّى مفهوماً.

أمّا المناطقة فيطلقونه على مقابل المصداق، ويعرّفونه بأنّه: نفس المعنى بما هو، أي: نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء، سواء أكانت متحقّقة في الخارج أم موجودة في الذهن.

بينما نرى علماء الأصول يطلقونه على ما يقابل المنطوق، فهو عندهم أخصّ من المعنى الأوّل والثاني، وسيأتي تفصيل الكلام فيه.

قال الشيخ المظفّر: «تطلق كلمة (المفهوم) على ثلاثة معانٍ:

١. المعنى المدلول للفظ الذي يُفهم منه، فيساوق كلمة: (المدلول)، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢. ما يقابل المصداق، فيراد منه كلُّ معنى يُفهم، وإن لم يكن مدلولاً للفظ،

فيعمّ المعنى الأوّلَ وغيرَه.

٣. ما يقابل المنطوق، وهو أخصّ من الأوّلَين. وهذا هو المقصود بالبحث، وهو اصطلاح أصوليّ يختصّ بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت إنشائية أو إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد: (مفهوم)، وإن كان من المدلولات الالتزامية»[١].

الثاني: أقسام المفهوم

قال الشيخ محمد تقي الإصفهاني: «المفهوم: إمّا أن يكون موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب، أو مخالفاً له في ذلك. والأوّل مفهوم الموافقة، ويسمّى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب. والمحكي عن البعض: أنّه إن كان ثبوت الحكم في المفهوم أولى من ثبوته في المنطوق سمِّي بالأوّل، وإن كان مساوياً لثبوته له سمّي بالثاني. ولا فرق بين أن يكون هناك تعليق على الشرط أو الصفة، أو لا، كما في دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب، ودلالة قولك: (إن ضربك أبوك فلا تؤذِه)، على حرمة الأذيّة مع عدم الضرب، وقولك: (لا تؤذِ الفاسق) الدالّ على منع أذيّة العادل، والثاني مفهوم المخالفة ويسمّى دليل الخطاب»[٢].

وقال الشيخ محمد جواد مغنية: «ينقسم المفهوم إلى موافق ومخالف، وحدّ الموافق دلالة اللفظ على ثبوت الحكم الملفوظ للمسكوت عنه وموافقته له نفياً وإثباتاً؛ لاشتراكهما في العلّة، سواء أكانت في المفهوم أقوى وأعلى (كدلالة قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه**﴾ على حكم ما وراء الذرّة) أم كانت العلّة

---

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ج١، ص١٥٤.

(٢) هداية المسترشدين، آية الله العظمى الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ج٢، ص٤١٩.

في المنطوق والمفهوم بمنزلة سواء (كدلالة قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ على حرمة التصرّفات المفسدة). وقد يطلق على المفهوم الموافق لحن الخطاب، وفحوى الخطاب.

وأمّا حدّ المفهوم المخالف: فهو دلالة اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للحكم المذكور في السلب والإيجاب؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في المنطوق، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً﴾، فإنّ تخصيص الحكم بالمتعمّد يدلّ على نفي الجزاء الكذائي على غير المتعمّد إن قلنا بحجيّته»[1].

فتحصّل: أنّ مفهوم المخالفة هو عبارة عن انتفاء الحكم عند انتفاء الخصوصية المذكورة في الكلام من الشرط أو الوصف ونحوهما. وإن شئت قلت: إذا كان الحكم المدلول عليه التزاماً في المفهوم مخالفاً للحكم الوارد في المنطوق من حيث السلب والإيجاب أطلق عليه مفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب، وهذا القسم هو محلّ البحث، وهو على أقسام كثيرة يأتي بيانها.

أمّا مفهوم الموافقة فهو بعكس مفهوم المخالفة، يوافق المنطوق سلباً وإيجاباً. وهذا القسم لم يقع مورداً للنزاع بين الأعلام، والوجه في ذلك هو أنّ مفهوم الموافقة ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: الآكد والأقوى من حيث الحكم في طرف الملفوظ، كما في قوله تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾[2].

فلو كان مثقال حبّة من خردل مورداً للحساب، فسائر الأعمال بطريق أقوى وأولى تكون مورداً للحساب.

---

(١) علم أصول الفقه بثوبه الجديد، الشيخ محمد جواد مغنية: ص١٤٣.

(٢) لقمان: ١٦.

ثانيهما: المساوي في الحكم بين المفهوم والملفوظ، كقول النبي(صلّى الله عليه وآله): «**من أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنّم بقدر ما أكل**»[(١)]، فلا فرق بين حكم المفهوم والمنطوق بالنسبة إلى الأقلّ والأكثر. ولّما كان المقتضي للحكم بالفرع مساوياً أو أقوى وآكد من الحكم في الأصل، فلا شكّ في ثبوت حكم الأصل للفرع.

الثالث: تحرير محلّ النزاع

• تارة توجد قرينة خاصّة تدلّ على ثبوت المفهوم وعلى الانتفاء عند الانتفاء، كقوله تعالى: ﴿**وَرَبَائِبُكُمْ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**﴾[(٢)]، فهذه الآية تدلّ على حرمة الزواج من الربيبة إذا كانت في الحجر، لكن لا يمكن الاستدلال بمفهومها على عدم حرمة الربيبة إذا لم تكن في الحجر؛ حتّى عند القائلين بثبوت المفهوم للجملة الوصفية. والسرّ في ذلك هو وجود النصوص ـ التي هي قرينة خاصّة ـ على حرمة الزواج من الربيبة مطلقاً؛ سواء كانت في الحجر أم لم تكن[(٣)]. وهذه الصورة لم تقع مورداً للنزاع بين المثبتين للمفهوم والمنكرين له، فلا القائل

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف الفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤: ج١٨، ص١٢٢، باب تحريم الربا، ح١٥.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) اُنظر: وسائل الشيعة (المصدر السابق): ج٢٠، ص٤٦٥، أبواب المصاهرة، باب ٢١: إنّ من ملك جارية فوطئها حرم عليه وطء أمّها وبنتها وإن أعتقت، لا شراؤهما وخدمتهما، وإن لم يطأها لم تحرم عليه إحداهما، وكذا من وطئ الحرّة حرمت عليه أمّها وبنتها المملوكتان وبالعكس.

بثبوت المفهوم يمنع من عدم ثبوته بقرينة خاصّة، ولا المنكر للمفهوم يمنع من ثبوته لما إذا دلّت عليه القرينة الخاصّة.

• وأخرى: لا توجد قرينة خاصّة على الثبوت أو العدم، بل يستفاد ذلك من حاقّ الجملة ومن القرينة العامّة، وهذه الصورة هي التي وقعت مورداً للنزاع بين الأعلام.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه أمور:

أوّلاً: أنّ معنى المفهوم عند علماء الأصول يختلف عنه عند علماء اللغة والمنطق.

ثانياً: أنّ المفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، ومحلّ النزاع هو الثاني دون الأوّل.

ثالثاً: أنّ المناط في الاستدلال على ثبوت المفهوم وعدم ثبوته هو ما يستفاد من القرائن العامّة لا الخاصّة.

إذا عرفت ذلك نشرع في بيان ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) حول تعريف المفهوم.

تفصيل الكلام في معنى المفهوم الأصولي

لا شكّ أنّ المفهوم عند علماء الأصول هو مدلول التزامي للكلام، لا مطابقي، وهذا القدر متّفق عليه عند علماء الأصول، ولكنّه ليس كلّ مدلول التزامي يعدّ مفهوماً؛ باعتبار أنّ المفهوم في علم الأصول ليس مساوياً للمدلول الالتزامي، بل هو نوع خاصّ من المداليل الالتزامية للجمل التركيبية[1]. فمثلاً: وجوب المقدّمة يكون مدلولاً التزامياً لدليل وجوب ذي المقدّمة ـ بناء على

---

(١) أمّا المدلول الالتزامي للمفرد كدلالة لفظ (الدواة) على القلم، فهو ليس مفهوماً بالاصطلاح الأصولي.

القول بالملازمة بين الوجوبين ـ مع أنّ البحث في وجوب المقدّمة لا يدخل في بحث المفاهيم. وهكذا الأمر في قاعدة: (وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه)، فحرمة ضدّ الواجب تثبت بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب، بمعنى: إذا وجب شيء، فلازمه حرمة ضدّه، مع أنّ هذا المدلول الالتزامي لا يدخل في بحث المفاهيم. وأيضاً: بطلان العبادة يكون مدلولاً التزامياً للنهي عنها، لأنّ النهي عن العبادة مدلول مطابقي، ومدلوله الالتزامي هو الفساد والبطلان، مع أنّه ليس من المفاهيم.

فتحصّل: أنّه ليس كلُّ مدلولٍ التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الأصولي. نعم، كلّ مفهوم أصولي فهو مدلول التزامي. من هنا احتجنا إلى تعريف يميّز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية. وقد ذكر المصنّف (قدّس سرّه) ـ في المتن ـ تعريفين للمفهوم؛ الأوّل: للمحقّق النائيني، والثاني: ما يختاره هو (قدّس سرّه).

تعريف المحقّق النائيني للمفهوم

عرّف المحقّق النائيني (قدّس سرّه) المفهوم: بأنّه المدلول الالتزامي للجملة التركيبية على وجه يكون بيّناً بالمعنى الأخصّ، أو المدلول الالتزامي الذي يكون لزومه بيّناً مطلقاً ولو كان بالمعنى الأعمّ.

ولتوضيح ذلك ينبغي استذكار مقدّمة منطقية حاصلها: أنّهم ذكروا في باب الكلّيات من علم المنطق أنّ الشيء إمّا ذاتيّ أو عرضيّ. والعرضي هو الجزء الخارج عن الموضوع الذي يعرض على موضوعه ويحمل عليه. ثم إنّهم قسّموه إلى قسمين:

الأوّل: عرضيّ مفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كأوصاف الإنسان المشتقّة من أفعاله وأحواله. وهذا القسم ليس هو مورد الحاجة.

الثاني: عرضيّ لازم: وهو ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف

الزوج للأربعة والحارّ للنار، فلو انفكّت الزوجية عن الأربعة لانتفت الأربعة. ولو انفكّت الحرارة عن النار لانتفت النار. «فاللازم هو ما يستحيل انفكاكه عن ملزومه خارجاً وعقلاً، مثل اللازم من قولنا: (الله واجب الوجود)، فإنّ وجوب الوجود يستحيل انفكاكه عن الباري سبحانه وتعالى، وإلّا لاتّصف تعالى بالإمكان وهو محال، حيث لو كان الوجود ممكناً له تعالى بالإمكان الذي يراد منه سلب الضرورتين لكان محتاجاً إلى الغير، والله غنيّ مطلق»[1].

والعرضي اللازم يقسم إلى ثلاثة أقسام:

أوّلها: اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ: وهو ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر؛ نظير انتقال الذهن من اللفظ إلى معناه بمجرّد تصوّر اللفظ؛ لوجود العلاقة بينهما، واجتماع النقيضين محال. فإنّ مجرّد تصوّر الملزوم، وهو اجتماع النقيضين، كافٍ لتصوّر اللازم وهو المحالية. وهكذا مثل قولك: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود.

ثانيها: البيّن بالمعنى الأعمّ: وهو ما يلزم من تصوّره وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبة بينهما الجزم بالملازمة، فهناك بعض المفاهيم لا يكفي تصوّرها في الانتقال إلى لازمها، بل لابدّ أن نتصوّرها ونتصوّر شيئاً آخر، ثمّ نأخذ النسبة وبعد ذلك نحكم بالنتيجة؛ من قبيل: الحكم على الأربعة بأنّها نصف الثمانية، فإنك إذا تصوّرت الأربعة قد تغفل عن أنّها نصف الثمانية، ولكن إذا تصوّرت أيضاً الثمانية وتصوّرت النسبة بينهما تجزم بأنّها نصفها. ففي مثل هذه الصورة لابدّ أوّلاً أن نتصوّر الأربعة، ونتصوّر الثمانية، ثم نحكم، فهذا اللازم وهو نصفية الأربعة للثمانية يتوقّف على تصوّر الأربعة وتصوّر الثمانية وتصوّر النسبة

---

(١) شرح كتاب المنطق للعلّامة المظفّر؛ تقريراً لدروس آية الله المحقّق السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ نجاح النويني، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ: ج١، ص٤٠٤.

بينهما، بعد ذلك نحكم بالملازمة. وهكذا استنباط أقلّ الحمل وهو ستّة أشهر من الآيتين: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[1]، ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾[2]، فمن تصوّرهما وتصوّر النسبة بينهما يستنتج ذلك بلا حاجة إلى دليل خارجي.

ثالثها: اللازم غير البيّن: وهو ما يقابل البيّن مطلقاً؛ فيكون أعمّ من البيّن بالمعنى الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ، بأن لا يكفي في التصديق والجزم بالملازمة تصوّر الطرفين والنسبة بينهما، بل نحتاج لإثبات ذلك إلى إقامة الدليل. مثل الحكم بأن المثلّث زواياه تساوي قائمتين، فإنّك إذا تصوّرت المثلّث وتصوّرت أنّ مجموع زواياه تساوي قائمتين وتصوّرت النسبة بينه وبين مجموع زواياه ولم تُقم الدليل الهندسي على ذلك، فلا يمكنك الجزم بالملازمة، فإنّ الجزم بها يتوقّف على البرهان الهندسي، ولا يكفي تصوّر زوايا المثلّث وتصوّر القائمتين وتصوّر النسبة للحكم بالتساوي. وهكذا الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه، فإنّ القول بها يحتاج إلى الاستعانة بمقدّمة خارجية لإثباتها؛ لكونها غير بيّنة لا بالمعنى الأعمّ ولا بالمعنى الأخصّ.

وقد أشار المحقّق العراقي إلى هذه الأقسام بقوله: «إنّ اللزوم على مراتب وأقسام:

منها: أن تكون الملازمة بين الأمرين بمرتبة من الخفاء، بحيث يحتاج الانتقال إلى اللازم إلى الالتفات التفصيلي بأصل الملازمة بينهما كي ينتقل الذهن بعده إلى اللازم. وبعبارة أخرى: كانت الملازمة في الخفاء بنحوٍ تحتاج في الانتقال إليها إلى تدقيق النظر، ومن ذلك جميع ما يصدر من أرباب العلوم من

---

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الأحقاف: ١٥.

الإشكالات العلمية في أخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه لازم كلامه من التوالي الفاسدة، حيث إنّه لو لا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما صدر منه ما يلزم من التوالي الفاسدة من كذا وكذا.

ومنها: أن تكون الملازمة واضحة في الجملة بنحو يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرّد تصوّر الملزوم والملازمة، من دون احتياج إلى دقيق النظر في أصل الانتقال إلى الملازمة، ومن ذلك دلالة الآيتين على كون أقلّ الحمل ستّة أشهر.

ومنها: أن تكون الملازمة في الوضوح بمثابةٍ كانت ارتكازية ومألوفة في الأذهان، بحيث يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرّد تصوّر الملزوم بلا احتياج إلى الالتفات بالملازمة تفصيلاً أم إجمالاً، ومن ذلك أكثر الكنايات كالحاتم والجود، وأنو شيروان والعدالة، ونحو ذلك، فهذه أقسام ومراتب للزوم. ولئن شئت فعبّر عن الأوّل باللزوم الغير البيّن، وعن الثاني بالبيّن بالمعنى الأعمّ، وعن الثالث بالبيّن بالمعنى الأخصّ»[1].

هذه هي أقسام اللازم عند المناطقة، أمّا المحقّق النائيني فقد قسّمه قسمة ثنائية؛ لازم بيّن بالمعنى الأخصّ، ولازم بيّن بالمعنى الأعمّ، وحيث إنّه (قدّس سرّه) عرّف الثاني بما يحتاج إلى برهان ومقدّمة خارجية، من هنا نفهم أنّ البيّن بالمعنى الأخصّ عنده يشمل ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر، وما يلزم من تصوّره وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبة بينهما الجزم بالملازمة. وبحسب قسمة المحقّق النائيني: كلا هذين القسمين يقعان تحت اللازم بالمعنى الأخصّ. وهذا ما أفاده بقوله: «الدلالة الالتزامية تنقسم إلى

(١) نهاية الأفكار، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء العراقي، قرّره المحقّق الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥ هـ: ج١ـ٢، ص٤٦٨.

قسمين لفظية وعقلية؛ لأنّ لزوم انفهام شيء لانفهام الموضوع له إن كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، كما في مثال الضوء والشمس أو العمى والبصر، فالدلالة لفظية؛ لعدم احتياج دلالة اللفظ حينئذ إلى مقدّمة أخرى عقلية، وإن كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ بأن يكون الانفهام اللازم لانفهام الموضوع له محتاجاً إلى مقدّمة خارجية كانفهام وجوب مقدّمة من وجوب ما يتوقّف عليها، كانت الدلالة عقلية»[1].

فإن قلتَ: إنّه (قدّس سرّه) مثَّل للبيّن بالمعنى الأخصّ بما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر.

قلتُ: إنّ التمثيل لا يدلّ على الانحصار، خصوصاً بعد التصريح منه(قدّس سرّه) بأنّ القسمة ثنائية وليست ثلاثية.

ولا يخفى ما في كلامه (قدّس سرّه) من خلط اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ باللزوم غير البيّن، «فإنّ اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ إنّما يمتاز عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ بأنّه يكفي في اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ تعقّل نفس الملزوم في الانتقال إلى لازمه، بخلاف اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ فإنّه لا يكفي فيه ذلك، بل لابدّ فيه من تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما. وأمّا إذا كان لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر محتاجاً إلى ضمّ مقدّمة عقلية خارجية، فاللزوم لا يكون بيّناً أصلاً. وعليه فانفهام وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة بما أنّه يحتاج إلى حكم العقل بثبوت الملازمة يكون من قبيل اللزوم غير البيّن»[2].

كيفما كان، فإنّ اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ عند المحقّق النائيني يشمل ما

---

(١) أجود التقريرات، تقريرات بحث النائيني، السيّد الخوئي، منشورات مصطفوي ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش: ج١، ص٤١٣.

(٢) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، هامش ص٤١٥.

يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر، وما يلزم من تصوّره وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبة بينهما الجزم بالملازمة. أمّا اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ عنده فهو اللازم غير البيّن عند المناطقة[١].

بعد هذه المقدّمة، نقول: يدّعي المحقّق النائيني أنّ المفهوم بالاصطلاح الأصولي هو اللازم البيّن مطلقاً أو اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ، سواء كان نفس تصوّر المدلول المطابقي للكلام يكفي في تصوّر المدلول الالتزامي له ـ كما في قول المولى: (إذا غربت الشمس فصلّ) فنفس تصوّر المدلول المطابقي وهو وجوب الصلاة عند الغروب يقتضي انتفاء الوجوب عند انتفاء الغروب ـ أم احتجنا إلى تصوّر النسبة بينهما. أمّا إذا لم يكن كذلك ـ كما لو كان الجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصوّر الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه ـ فهو ليس بمفهوم. نعم، هو مدلول التزامي ولكن ليس كلّ مدلول التزاميٍّ مفهوماً.

وبهذا البيان يتّضح السرّ في خروج مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ وما شاكلهما عن محلّ الكلام، فإنّ الملازمة ـ على القول بها ـ وإن كانت ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ووجوب شيء وحرمة ضدّه، إلّا أنّها ليست على نحو اللزوم البيّن، لأنّ النفس لا تنتقل من مجرّد تصوّر وجوب الشيء ومقدّمته إلى وجوبها ما لم تتصوّر مقدّمة أخرى وهي حكم العقل بالملازمة بينهما. ومثلها دلالة النهي في المعاملة على الفساد، فإنّ هذه المداليل ليست مفاهيم؛ لأنّها

(١) وبهذا البيان يظهر وجه المسامحة في عبارة المصنّف في تقريرات بحثه، حيث فسّر البيّن الأخصّ عند المحقّق النائيني باللازم الذي يكفي في تصوّره مجرّد تصوّر الملزوم. انظر: بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)، سماحة العلّامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، نشر: محبّين: ج٧، ص٥٧٢.

جميعها تحتاج إلى إقامة البرهان عليها، ومن دون ضمّ قرينة عقلية أو شرعية إلى المدلول المنطوقي لا يمكن تصوّر المدلول الالتزامي.

لفت نظر: قال المصنّف (قدّس سرّه) في المتن: «وقد ذكر المحقّق النائيني (قدّس سرّه) بهذا الصدد أنّ المفهوم هو اللازم البيّن مطلقاً، أو اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ في مصطلح المناطقة». فقوله: إنّ المفهوم هو اللازم البيّن مطلقاً، يريد به الاصطلاح المتعارف الذي يشمل البيّن بالمعنى الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ. وقوله: أو اللازم بالمعنى الأخصّ، يريد به اصطلاح الميرزا النائيني الذي يشمل البيّن بالمعنى الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ أيضاً. وعليه فإنّ قوله (قدّس سرّه): «في مصطلح المناطقة» ليس في محلّه. نعم، لو قال: «إنّ المفهوم هو اللازم البيّن مطلقاً في مصطلح المناطقة أو اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ في مصطلح المحقّق النائيني» كان أتمّ للعبارة والمطلب.

ويمكن أن نقول: إنّ قوله (قدّس سرّه): «في مصطلح المناطقة» يرجع إلى الاثنين، أي: إلى اللازم البيّن مطلقاً، واللازم البيّن بالمعنى الأخصّ، وحينئذٍ يكون عطف (الأخصّ) على (مطلقاً) من باب عطف الخاصّ على العامّ. والتوجيه الأوّل هو الأنسب كما لا يخفى.

وكيفما كان فإنّ ما أفاده المحقّق النائيني غير تامٍّ بنظر الأستاذ الشهيد .

مناقشه المصنّف لتعريف النائيني

يرى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) عدم تماميّة التعريف الذي أفاده المحقّق النائيني؛ لأنّه سيأتي ـ في بحث مفهوم الشرط ـ أنّنا في القضية الشرطية نريد أن نثبت الملازمة بين الشرط وبين الجزاء، فلابدّ أن يُدعى أنّ الملازمة إمّا هي بيّنة بالمعنى الأخصّ أو لا أقلّ بيّنة بالمعنى الأعمّ، يعني أنّ تصوّر اللازم والملزوم والنسبة كافٍ للحكم بالملازمة، مع أنّنا نجد أنّ بعض البراهين التي أُقيمت

لإثبات الملازمة هي براهين لا يفهمها إلّا الفيلسوف، فكيف يمكن أن يُدّعى أن هذه الملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ التي يكفي فيها تصوّر الملزوم للانتقال إلى اللازم؟!

فمثلاً: في بعض البراهين التي أُقيمت لإثبات مفهوم الشرط نتوسّل بقاعدة الواحد التي لا يفهمها إلّا الفيلسوف. فهذه الملازمة ليست ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ، فلا يمكن أن نلتزم بأنّ المفهوم هو اللازم البيّن مطلقاً أو اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ.

قال في البحوث: «وهذا الوجه لا ينطبق على واقع البحث الذي يبحثه الأصوليّون في باب المفاهيم بما فيهم هذا المحقّق نفسه، فإنّهم طرحوا وجوهاً لإثبات المفهوم على تقدير تماميّتها يثبت اللازم ولكن لا يكون بيّناً بالمعنى الأخصّ، بل قد يكون لازماً غير بيّن. فمثلاً: تمسّكوا لإثبات المفهوم بقاعدة فلسفية هي قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من واحد»:

إمّا ببيان أنّ مقتضى إطلاق الشرط أنّه مؤثّر في الجزاء على كلّ حال سواء قارنه أو سبقه شيء آخر أم لا، وحينئذٍ: لو كان هناك شيء آخر علّةً لنفس الحكم في الجزاء أيضاً، فلو تحقّق ذلك الشيء قبل تحقّق الشرط في الخارج لكان ذلك الشيء الآخر هو الموجد للجزاء دون الشرط، ولو تحقّق ذلك الشيء مع الشرط معاً ومتقارنين كان المجموع علّةً لا الشرط بخصوصه، فبالنتيجة لا يكون الشرط بما هو هو علّةً للجزاء عند سبق ذلك الشيء الآخر أو عند تقارنه معه، وإلّا لزم صدور الواحد بالشخص ـ الذي هو الحكم بالجزاء ـ من الاثنين، وهو مستحيل.

وإمّا ببيان أنّه لو كان هناك علّةٌ أخرى في جانب الشرط، فلو كان المؤثّر الشرط بعنوانه، وذلك البديل بعنوانه، لزم صدور الواحد بالنوع ـ وهو طبيعيّ الحكم في الجزاء ـ من الاثنين، وهو مستحيل، ولو كان المؤثّر هو الجامع بين

الشرط وذلك البديل فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثّراً بعنوانه.

فأثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بقانونٍ فلسفيٍّ لا يدركه إلّا الفلاسفة، فكيف يكون المفهوم الثابت بمثل هذا القانون الفلسفي لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ»[1].

فتحصّل: أنّ المحقّقين الأصوليين تمسّكوا بالقاعدة الفلسفية: (الواحد لا يصدر منه إلّا واحد)، لإثبات مفهوم الشرط ـ على تخريجٍ يأتي في محلّه ـ ومن خلال ضمّ هذه القاعدة الفلسفية إلى المدلول المطابقي يتمّ تصوّر المدلول الالتزامي.

ومن الواضح أنّ المفهوم على هذا الأساس ليس بيّناً بالمعنى الأخصّ؛ إذ لو كان كذلك لما احتاجوا لإثباته إلى التمسّك بالقاعدة الفلسفية.

زيادة وتفصيل

ذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) ـ في متن الحلقة ـ تعريفين للمفهوم؛ الأوّل: كان للمحقّق النائيني. والثاني: ما يختاره هو (قدّس سرّه)[2]، وسوف نزيد ـ هنا ـ على ما أفاده بذكر تعريف المحقّق الخراساني مع الإشارة إلى بعض ما أورد عليه، ثمّ في المقطع التالي نبحث ما هو الصحيح بنظره والمختار عنده.

تعريف المحقّق الخراساني للمفهوم

قبل بيان تعريف المحقّق الخراساني للمفهوم، نشير إلى سبب عدوله عن التعريف القديم للمفهوم، فنقول: نسب الشيخ الحائري في «الفصول» إلى المشهور والشيخ الأنصاري في «المطارح» إلى الحاجبي: أنّ المفهوم: «هو ما دلّ

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٣، ص١٣٨.

(٢) وسيأتي بحثه في المقطع التالي إن شاء الله.

عليه اللفظ لا في محلّ النطق»[١]، والمراد بـ(ما) الموصولة إنّما هو الحكم[٢]، والظاهر أنّ قولهم: (في محلّ النطق) ظرف لغو[٣] متعلّق بـ(دلّ)، والمراد بالنطق إنّما هو النطق باللفظ أي: التلفّظ به. وعليه، فالمفهوم: هو المنفهم من اللفظ في غير محلّ النطق.

ولكن يرد عليه: «أنّه كثيراً ما يستفاد من القضية الملفوظة معنى خارج عن محلِّ النطق، من غير كونه محلّ الكلام في المقام بالضرورة، كما إذا قال زيد: (إن عمْراً جاءني)، فإنّه يستفاد منه بالضرورة صحّة مزاج عمرو، واقتداره على المجيء، وغير ذلك من المعاني التي هي خارجة عن اللفظ في محلّ النطق»[٤].

وحيث إنّه تعريف مخدوش، عدل العضدي عنه فعرّفه بأنّه: «حكم لغير مذكور وحال من أحواله»[٥]، في قبال المنطوق الذي يكون حكماً لمذكور وحالاً من أحواله. «وتوجيهه ـ على ما زعم من كون لفظة (ما) مصدرية ـ: أنّ المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله حال كون ذلك المدلول يكون موضوعه ثابتاً

---

(١) أُنظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ: ص١٤٥. مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأنصاري، تأليف العلّامة المحقّق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨: ج٢، ص١٢.

(٢) أُنظر تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي، للعلّامة المحقّق المولى علي الروزدري، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ: ج٣، ص١٣٥.

(٣) ظرف لغو: هو ما كان العامل فيه مذكوراً، كما في قولك: زيد حصل في الدار.

(٤) تحريرات في الأصول، تأليف: العلّامة المحقّق آية الله المجاهد الشهيد السعيد السيّد مصطفى الخميني (قدّس سرّه)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ: ج٥، ص٣ـ٤.

(٥) شرح مختصر الأصول، للعضدي: ص٣٠٦.

في محلّ النطق، فيكون الظرف متعلّقاً بالعامل المقدّر حالاً عن الضمير المجرور باعتبار موضوعه، فيكون من قبيل إجراء الصفة على غير من هي له»[(١)].

وحيث إنّه مخدوش أيضاً: «بأنّ الموضوع مذكور في المفهوم أيضاً، ضرورة أنّ زيداً في قولك: (إن جاء زيد فأكرمه) مذكور بشخصه، مع أنّ تعريفه أيضاً يكون للمفهوم الأعمّ ممّا هو مورد النظر في هذه البحوث»[(٢)]، مضافاً إلى الإيرادات الكثيرة التي أوردها الشيخ الأعظم عليه[(٣)]، عدل صاحب الكفاية عن تعريف العضدي إلى القول بأنّ المفهوم: هو حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور.

توضيح ذلك: قال المحقّق الخراساني (قدّس سرّه): «إنّ المفهوم ـ كما يظهر من موارد إطلاقه ـ هو عبارة عن حكم إنشائيّ أو إخباريّ تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه، فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلاً ـ لو قيل به ـ قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، وتكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها. فصحّ أن يقال: إنّ المفهوم إنّما هو حكمٌ غير مذكور، لا أنّه حكم لغير مذكور، كما فسِّر به، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام، مع أنّه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام؛ لأنّه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي»[(٤)].

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص١٢.

(٢) تحريرات في الأصول، مصدر سابق: ج٥، ص٤.

(٣) أُنظر: مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص١٢ـ١٩.

(٤) كفاية الأصول، تأليف الأستاذ الأعظم المحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ: ص١٩٣.

وكلام المحقّق الخراساني تضمّن نقطتين رئيسيتين:

الأولى: إنّ المفهوم تارة يكون إنشائياً وأخرى يكون قضية خبرية، والأوّل من قبيل: المفهوم الحاصل من قولك: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ المفهوم الحاصل المستتبع لهذه القضية المنطوقية هو (إن لم يجئ زيد فلا تكرمه)، وهذه القضية قضية إنشائية. والثاني من قبيل: المفهوم الحاصل من قولك: (إن ضربت زيداً ضربتُه)، فإنّ المفهوم المستتبع للقضية المنطوقية هو: (إن لم تضرب زيداً لا أضربه)، فالمتكلّم قد أخبر عن نفسه بأنّه لا يضرب زيداً إن لم يضربه المخاطب، بخلاف القضية الأولى فإنّ المفهوم قد تضمّن إنشاء عدم إكرام زيد عند عدم مجيئه، وحيث إنّ القضية المفهومية مستفادة من القضية المنطوقية، فلابدّ وأن تكون في القضية المنطوق بها خصوصية، تلك الخصوصية استتبعت القضية المفهومية، وتلك الخصوصية هي كون الحيثية المرتبط بها الحكم في القضية المنطوقة علّة تامّة منحصرة لذلك الحكم الموجود في القضية اللفظية المنطوق بها، سواء كانت هذه الحيثية مستفادة من اللفظ كما قيل في أداة الشرط ـ مثلاً ـ إنّها تدلّ على العلّية المنحصرة، أو كانت مستفادة من غير أداة الشرط كما ادّعى بعضهم بأنّ الأداة لا تدلّ على ذلك وإنّما الخصوصية تستفاد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة. وعلى كلٍّ، فالمفهوم هو حكم إنشائيّ أو إخباريّ قد استلزمته حيثية في القضية اللفظية المنطوق بها، سواء كانت تلك الحيثية والخصوصية مستفادة من لفظ خاصّ أو من الإطلاق وقرينة الحكمة[1].

فحاصل كلامه في هذه النقطة: «أنّ المفهوم عبارة عن حكم إنشائيّ أو

---

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدّس سرّه)، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ: ج٣، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩. (بتصرّف).

إخباريّ لازم لخصوصية في المدلول المطابقي لا لأصل المدلول المطابقي، سواء كانت هذه الخصوصية ثابتة بالوضع أو بمقدّمات الحكمة، فمثلاً: وجوب الوضوء لازم لأصل وجوب الصلاة الذي هو المدلول المطابقي للدليل، وهذا لا يكون في المفاهيم، بينما مفهوم الشرط ليس لازماً لأصل الشرطية وأصل الربط وإنّما هو لازم لخصوصية في الربط، وهو كون الربط بنحو العلّية الانحصارية، وهذه الخصوصية تثبت بالإطلاق ومقدّمات الحكمة»[1]. وبذلك تخرج المداليل الالتزامية مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ؛ فإنّ اللفظ إنّما يدلّ على ذي الخصوصية لا غير، وهي تستفاد من خارج اللفظ بخلاف خصوصية المنطوق المستتبعة للمفهوم فإنّها مدلول عليها باللفظ.

الثانية: إنّ المفهوم ـ كما مرّ ـ على قسمين:

• تارة: يكون قضية مخالفة للقضية اللفظية بالسلب والإيجاب، كالمفهوم المستفاد من قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه)، التي هي قضية لفظية موجبة، فإنّ المفهوم المستفاد منه: (إن لم يجئ زيد فلا تكرمه)، وهي قضية سالبة، فالمفهوم قضية سالبة والمنطوق قضية موجبة، فهما قضيتان متخالفتان من ناحية السلب والإيجاب، ويسمّى هذا المفهوم بمفهوم المخالفة.

• وأخرى: يكون المفهوم المستفاد من المنطوق قضية موافقة للمنطوق سلباً وإيجاباً، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، فإنّ المفهوم المستفاد هو: (لا تضربهما) مثلاً، وهو قضية موافقة للقضية اللفظية المنطوق بها، فإنّ المنطوق قضية سالبة، المفهوم أيضاً قضية سالبة، وكقولك: (أكرم عدوّك)، فإنّ المفهوم المستفاد منها أكرم صديقك وهو قضية موجبة كالقضية اللفظية[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٣٩.

(٢) انظر: بداية الوصول، مصدر سابق: ج٣، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩. (بتصرّف).

وأورد على ما أفاده المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) بعدّة إيرادات، منها:

الإيراد الأوّل: ما أورده السيّد البروجردي في نهاية الأصول بقوله:

«الخصوصية إن كانت ممّا دلّ عليه اللفظ، كانت داخلة في المعنى، فاستتباع الخصوصية للمفهوم عبارة أخرى عن استتباع نفس المعنى له، وهو عبارة أخرى عن الدلالة الالتزامية، فيبقى السؤال عن وجه تعبيره (قدّس سرّه) عن الدلالة الالتزامية بهذا التعبير، وإن لم تكن الخصوصية ممّا دلّ عليه اللفظ ولم تكن داخلة في المعنى فيبقى السؤال عن وجه تخصّص المعنى بها مع عدم دلالة اللفظ عليها. مثلاً: في قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه)، لفظة (إن) تدلّ على العلّية، ثمّ إنّ خصوصية الانحصار إن كانت من لوازم هذا المعنى فالدلالة على المفهوم ـ أعني الانتفاء عند الانتفاء ـ دلالة إلتزامية منطوقية، وإن لم تكن من لوازمه فأيّ جهة لتخصّصه بها»[1].

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقّق الأصفهاني بقوله:

«إن أريد بالحكم غير مذكور: كونه بشخصه غير مذكور، فكلّ موضوع أيضاً بشخصه غير مذكور وإن جعل الموضوع نفس زيد في قولنا (إن جاءك زيد فأكرمه)؛ بداهة تشخّص كلّ قضية بموضوعها ومحمولها، وإن أريد بكون الحكم غير مذكور: كون سنخ الحكم غير مذكور فلا يعمّ المفاهيم جميعاً؛ لخروج مفهوم الموافقة؛ إذ الحكم في طرف المنطوق والمفهوم واحد سنخاً، فالأولى أن يكون الاعتبار بالموضوع سنخاً حتّى يعمّ المفاهيم المخالفة والموافقة

(١) نهاية الأصول، تقريراً لما استفدته من بحث حضرة الأستاذ الأكبر جامع المعقول والمنقول وحاوي الفروع والأصول سيّد الفقهاء والمجتهدين مولانا الأعظم الحاج آقا حسين البروجردي الطباطبائي في المسائل الأصولية، بقلم العبد الراجي حسين على المنتظري النجف آبادي، مطبعة الحكمة، قم: ١٣٧٥هـ: ص٢٦٩.

سواء كان الحكم بسنخه مذكوراً كما في مفهوم الموافقة أو غير مذكور كما في مفهوم المخالفة، حيث إن الحكم فيها مخالف للحكم المذكور»[١].

الإيراد الثالث: إنّ تعريف الكفاية للمفهوم غير جامع ولا مانع:

أمّا عدم جامعيته؛ فلخروج مفهوم الموافقة عنه، مع أنّ المحقّق الخراساني يعتقد بانّ تعريفه ينطبق عليه أيضاً، وهذا ما صرّح به بقوله: وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه. والسرّ في خروجه عن التعريف هو أنّ مفهوم الموافقة لم ينشأ من خصوصية في المنطوق، إنّما هو ناشئ من المنطوق، فحرمة الضرب المستفادة من: ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾، ناشئة بالأولوية من ذات المنطوق وليس من خصوصيّته.

وأمّا عدم مانعيّته؛ فلدخول بقية المداليل الالتزامية فيه؛ وذلك لأنّ المدلول المطابقي لصيغة الأمر هو الطلب وليس الوجوب، وهو يستفاد من إطلاق الطلب. فحين يكون الطلب مطلقاً يُستفاد منه الوجوب؛ باعتبار أنّ الطلب الاستحبابي أخذت فيه خصوصية إضافية وهي جواز الترك، وبإطلاق الطلب نفي هذه الخصوصية، فيثبت الوجوب.

وكذلك الحال في استفادة العلّية الانحصارية من الجملة الشرطية، فهو مستفاد من الإطلاق الواوي لنفي كون الشرط جزء علّة الجزاء، ومستفاد من الإطلاق الآوي لنفي وجود علّة للجزاء وبالتالي إثبات العلّية التامّة للشرط، وحينئذٍ نسأل: كيف يمكن استفادة المفهوم من الجملة الشرطية مع أنّ العلّية الانحصارية تمّ إثباتها بالإطلاق الآوي والواوي، ولم يستفد من إطلاق الوجوب في الأمر الدالّ على وجوب المقدّمة.

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، انتشارات سيّد الشهداء، قم، ١٣٧٤ش: ج١، ص٦٠٥.

فما هو الفرق بين عدم تصنيف وجوب المقدّمة في ضمن المفاهيم مع أنّها مستفادة من وجوب ذي المقدّمة الذي كان نابعاً من الإطلاق في الطلب، وبين تصنيف مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ ضمن المفاهيم، مع أنّ العلّية والانحصارية مستفادتان أيضاً من الإطلاق الواوي والإطلاق الآوي؟!

قال السيّد الشهيد: «إنّ ما ذكره ـ أي المحقّق الخراساني ـ من التعريف ليس مانعاً، فإنّه قد ينطبق على ما ليس مفهوماً كوجوب المقدّمة الذي هو لازم لوجوب ذي المقدّمة، بناءً على أنّ المدلول المطابقي لصيغة الأمر ليس هو الوجوب وإنّما هو الطلب، والوجوب مستفاد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فإنّه حينئذٍ يصبح وجوب المقدّمة لازماً لخصوصية في المدلول المطابقي مع أنّه ليس من المفاهيم حتّى بناء على استفادة الوجوب من مقدّمات الحكمة»[1].

فتحصّل: أنّ تعريف المحقّق الخراساني هو الآخر مورد إشكال[2]، من هنا عدل المصنّف ـ كغيره ـ عن تعريف الكفاية.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه) تأليف السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، الناشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ: ج٣، ص١٣٩.

(٢) قال الشيخ مكارم في أنوار الأصول:

«إنّ المحقّق الخراساني أتعب نفسه الزكية ـ في ما أفاده ـ حيث لا حاجة إلى كثير من هذه القيود، وهي كلمة: (إنشائيّ أو إخباريّ)، وقوله: (ولو بقرينة الحكمة إلى آخره). بل لو قال: (إنّ المفهوم هو حكم غير مذكور في الكلام يدلّ عليه المذكور)، كان شاملاً لتمام ما أراده من تلك القيود، حيث إنّ لفظ (الحكم) عام يشمل الإنشائي والإخباري معاً، وجملة (غير مذكور في الكلام) شامل لمفهوم الموافقة وغيرها، وكلمة (مذكور) مخرجة لما يستفاد من مقدّمات الحكمة؛ لأنّها ممّا يُستفاد من بعض المقدّمات العقلية لا من دلالة وضعية». أنوار الأصول: ج٢، ص٩.

التعريف المختار للمفهوم

عرّف المصنّف المفهوم بأنّه ما يشتمل على أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون مدلولاً التزامياً متفرّعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية.

الثاني: أن يعبّر عن انتفاء الحكم في المنطوق بانتفاء ما ربط به شرط أو وصف أو غير ذلك.

الثالث: أن يكون المنتفي طبيعيَّ الحكم لا شخصه.

توضيح ذلك: من المعلوم أنّه في كلّ قضية لابدّ من وجود ملازمة بين أطرافها، فعندما نقول: (زيد قائم)، فإنّ هناك ملازمة بين زيد والقيام، وإلّا لَما اتّصف بالقيام، بقطع النظر عن نوع التلازم أهو بيّن بالمعنى الأخصّ أم بيّن بالمعنى الأعمّ أم غير بيّن. المهمّ هو أن نعرف أنّه في كلّ قضية هناك موضوع، ومحمول، ونسبة قائمة بينهما، وهي عبارة عن: الربط الخاصّ بين موضوع القضية ومحمولها. وهذا المدلول الالتزامي للجملة، تارة: يتفرّع على خصوصية في الموضوع. وأخرى: على خصوصية في المحمول. وثالثة: على خصوصية الربط الخاصّ بين الموضوع والمحمول. فلو قال المولى: (إذا زارك ابن الكريم وجب احترامه)، فهذه القضية فيها موضوع: وهو ابن الكريم، ومحمول: وهو وجوب الاحترام، والربط الخاصّ القائم بين الموضوع والمحمول.

ثمّ إنّنا نلاحظ أنّ هذه الجملة فيها ثلاثة مداليل إلتزامية:

الأوّل: وجوب احترام الكريم نفسه عند زيارته؛ باعتبار أنّه: إذا كان ابن الكريم يجب احترامه، فمن باب أولى يجب احترام الكريم نفسه.

الثاني: المدلول الالتزامي الذي ينشأ من الجزاء، فحيث إنّ الجزاء دلّ على وجوب الاحترام، فلازم ذلك وجوب تهيئة المقدّمات التي يتوقّف عليها احترام ابن الكريم الزائر.

الثالث: وهو انتفاء وجوب احترام ابن الكريم إذا انتفت الزيارة.

ولّما كان المدلول الأوّل متفرّعاً على خصوصية الموضوع وهو (ابن الكريم)، فلو بدّلنا الموضوع بـ(باليتيم) مثلاً، وقلنا: (إذا زارك اليتيم وجب احترامه)، فحينئذٍ لا تدلّ بالالتزام على وجوب إكرام أمّ اليتيم عند زيارتها، أو أخي الكريم عند زيارته؛ وذلك لأنّ الخصوصية التي أوجبت ذلك المدلول الالتزامي ـ وهي احترام ابن الكريم تقديراً لأبيه ـ مفقودة في المقام.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المدلول الثاني وهو وجوب تهيئة مقدّمات الاحترام التي يتوقّف عليها احترام الابن الزائر، فلـمّا كان متفرّعاً على خصوصية المحمول وهو (وجوب احترام الابن الزائر)، فلو بدّلنا الحكم بالإباحة أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة فسوف ينتفي هذا المدلول؛ وهو وجوب تهيئة مقدّمات الاحترام.

أمّا المدلول الالتزامي الثالث الذي يتفرّع على الربط القائم بين الموضوع والمحمول، وبين الشرط والجزاء، فهو ثابت ومحفوظ بروحه مهما بدّلنا وغيّرنا في أطراف القضية، معبّراً عن انتفاء الثاني عند انتفاء الأوّل؛ لأنّه لم يكن متفرّعاً على ذات الموضوع أو على ذات المحمول، بل على الربط الخاصّ بينهما، والربط لا يتبدّل تبعاً لتبدّل طرفيه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يرى أنّ المفهوم بالمصطلح الأصولي هو ما كان من قبيل المدلول الالتزامي الثالث فقط، الذي لا ينتفي مهما تغيّر طرفا القضية، أمّا ما كان من قبيل الأوّل فهو وإن كان مدلولاً التزامياً إلّا أنّه ليس بمفهوم عند علماء الأصول؛ لانتفائه بانتفاء الموضوع وتبدّله وكذلك ما كان من قبيل الثاني.

ولكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ الذي يبقى ثابتاً ومحفوظاً هو المدلول الالتزامي لا المفهوم؛ إذ لا يعقل أن يكون الثاني ثابتاً في صورة تغيّر طرفي القضية ضرورة

تغيّره تبعاً لذلك. وهذا بخلافه في النوع الأوّل والثاني حيث يتغيّر المدلول الالتزامي عند تغيّر الموضوع والمحمول.

وهذا ما أفاده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحوث الخارج، حيث قال: «ما يقتضيه التحقيق أنّ القضية التي يربط فيها بين جزئين:

تارة يفرض أنّ اللازم لهما لازم بلحاظ الحكم، بحيث لو غيّر الحكم لزال هذا اللازم. فمثلاً: حينما يقال: (صلّ)، فإنّ لازمه وجوب الوضوء، لكن لو غيّر هذا الحكم وهو وجوب الصلاة، فقيل: تباح الصلاة، ففي مثله ينتفي وجوب الوضوء.

وتارة أخرى: يُفرض أنّ اللازم فيها لازم بلحاظ الموضوع، بحيث لو تغيّر الموضوع لزال هذا اللازم، فمثلاً لو قيل: (أكرم ابن الهاشمي)، فيُستفاد منه أكرم الهاشمي بطريق أولى، فهنا لو تغيّر الموضوع، فقيل: (أكرم اليتيم)، فلا يكون دالّاً على وجوب إكرام الهاشمي.

وتارة ثالثة: يُفرض أنّ اللازم لازم بلحاظ ربط الحكم بالموضوع، وليس لازماً للحكم بخصوصه، ولا للموضوع بخصوصه، بل للربط بينهما، كما لو قيل: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، فيُستفاد منه الانتفاء عند الانتفاء، فهذا اللازم لازم للربط بين الحكم والموضوع، لا لأحدهما بخصوصه، ولذا لو بدّلنا الحكم فقلنا: (إذا جاءك زيد فلا تكرمه)، أو بدّلنا الموضوع فقلنا: (إذا جاءك عمرو فأكرمه)، فإنّه في هاتين الصورتين يبقى اللازم وهو الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّه لازم للربط، وهو موجود.

ومن هنا يصحّ أن نعرّف المفهوم: بأنّه عبارة عن المدلول الالتزامي الذي تكون نكتة اللزوم فيه قائمة بربط الحكم بموضوعه لا بالحكم بخصوصه، ولا بالموضوع بخصوصه، هذا هو الصحيح في تعريف المفهوم»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٥٧٥ـ٥٧٦.

المفهوم هو الذي يتضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم

المفهوم هو ما يعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم لا شخصه، وقد تقدّم في بحث (قاعدة احترازية القيود) بيان الفرق بين طبيعيّ الحكم وشخصه، ونعيد هنا ما يفيد في فهم الفرق بين القاعدة المذكورة وبين المفهوم، فنقول: قد يقال إنّ هذه النتيجة ـ وهي أنّ انتفاء الحكم بانتفاء القيد ـ كما يمكن التوصّل إليها عن طريق التمسّك بالمفهوم يمكن التوصّل إليها عن طريق قاعدة احترازية القيود، سواء كان ذلك القيد وصفاً، كقول المولى: (أكرم الفقير العادل)، أم شرطاً كقوله: (إذا جاءك زيد فأكرمه). ففي المثال الأوّل نجد أن وجوب الإكرام للفقير ينتفي عند انتفاء قيد العدالة؛ تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود، وكذلك ينتفي عنه؛ بناء على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

وجوابه: أنّ بين قاعدة احترازية القيود وقاعدة المفهوم جهة اشتراك وجهة افتراق؛ أمّا جهة الاشتراك: فإنّ كلّاً منهما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء قيده. أمّا جهة الافتراق: في قاعدة احترازية القيود: ما ينتفي بانتفاء القيد هو شخص الحكم، بينما في المفهوم: ما ينتفي بانتفاء القيد هو طبيعيّ الحكم.

بيان ذلك: إذا انتفى قيد العدالة من الفقير فلا يجب إكرامه بمقتضى هذا الخطاب لا مطلقاً، فلو ورد خطاب آخر يقول: (أكرم الفقير العالم)، وكان هو كذلك، وجب أكرامه وإن لم يكن عادلاً. وهذا هو معنى أنّ الذي تنفيه قاعدة احترازية القيود عند انتفاء القيد هو شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، أي: شخص وجوب الإكرام المقيَّد بالعدالة، ولا تنفي مجيء حكم آخر لوجوب الإكرام يثبت لمطلق الفقير وإن كان فاسقاً، بخلاف المفهوم على تقدير ثبوته فإنّه إذا انتفى القيد ينتفي طبيعيّ الحكم.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ أيضاً في أنّه ليس كلّ مدلول التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الأصولي**»، لما بيّناه في الشرح من أنّ هناك الكثير من الأمثلة هي مداليل التزامية، ولكنّها ليست مفاهيم بالمعنى الأصولي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن هنا احتجنا إلى تعريف يميز المفهوم**»، بحسب الاصطلاح الأصولي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ونلاحظ على ذلك**»، أي: على هذا التعريف الذي ذكره المحقّق النائيني للمفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**على ما يأتي**» بيانه في بحث مفهوم الشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**على نحوٍ يزول باستبداله بموضوع آخر**»، أي: على نحوٍ يزول المدلول الالتزامي باستبدال الموضوع بموضوع آخر. وإذا زال الموضوع في القضية واستبدل بموضوع آخر، زال المدلول الالتزامي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى يكون متفرّعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو**»، أي: وأخرى يكون المدلول الالتزامي متفرّعاً على خصوصية في المحمول بحيث إذا تبدّل المحمول ارتفع المدلول الالتزامي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وثالثة يكون متفرّعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية**»، أي: وثالثة يكون المدلول الالتزامي متفرّعاً على خصوصية الربط الذي هو المعنى الحرفي، القائم بين طرفي القضية، وهما الموضوع والمحمول.

• قوله (قدّس سرّه): «**على نحو يكون محفوظاً ولو تبدّل كلا الطرفين**»، أي: على نحو يكون المدلول الالتزامي ثابتاً ومحفوظاً حتّى لو تبدّل كلا طرفي القضية.

• قوله (قدّس سرّه): «**يدلّ التزاماً على وجوب احترام الكريم نفسه**»، وهذا مدلول التزامي متفرّع على خصوصية الموضوع عند زيارة ذلك الكريم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى وجوب تهيئة المقدّمات التي يتوقّف عليها احترام الابن الزائر**»، أي: ويدلّ التزاماً على وجوب تهيئة المقدّمات التي يتوقّف عليها احترام الابن الزائر، وهذا مدلول التزامي متفرّع على خصوصية المحمول.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى أنّه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة**»، أي: ويدلّ التزاماً على أنّه لا يجب الاحترام المذكور ....

• قوله (قدّس سرّه): «**لم يكن له هذا المدلول**» الالتزامي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو بدّلناه بالإباحة لم يكن له هذا المدلول**»، أي: فلو بدّلنا الوجوب بالإباحة ـ مثلاً ـ لم يكن له هذا المدلول الالتزامي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومهما غيّرنا من الشرط والجزاء، يظلّ المدلول الثالث بروحه ثابتاً؛ مُعبّراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط**»، هذا في القضية الشرطية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن كان التغيّر ينعكس عليه، فيغيّر من مفرداته تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغيير في المفردات**»، أي: وإن كان التغيير في الجزاء والشرط يعني في المنطوق ينعكس على هذا المدلول الثالث فيغيّر مفردات المفهوم الثالث تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغيّر في المفردات. فهذا المدلول الالتزامي ـ وهو الانتفاء عند الانتفاء ـ ثابت، وإن كان يتغيّر المفهوم تبعاً لتغيّر المنطوق.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا هو المفهوم لكن على أن يتضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم**» عند انتفاء الشرط، لا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد.

(٨٨)

ضابط المفهوم

- ضابط المفهوم عند مشهور الأصوليين
  - ✓ توضيح الركن الأوّل لنظرية المشهور
  - ✓ توضيح الركن الثاني لنظرية المشهور
- ضابط المفهوم عند المصنّف
  - ✓ ضابط المفهوم على مستوى المدلول التصوّري
  - ✓ ضابط المفهوم على مستوى المدلول التصديقي

ضابط المفهوم

ونريدُ الآنَ أن نعرفَ الربطَ المخصوصَ الذي يؤخذُ في المنطوق ويكونُ منتجاً للمفهوم.

وتوضيحُ ذلك: أنا إذا أخذْنا الجملةَ الشرطيةَ كمثالٍ للقضايا التي يُبحثُ عن ضابطِ ثبوتِ المفهوم لها، نجدُ أنّ لها مدلولاً تصوّرياً، ومدلولاً تصديقياً.

وحينما نفترضُ المفهومَ للجملة الشرطية، تارةً نفترضُه على مستوى مدلولِها التصوّري، بمعنى أنّ الضابطَ الذي به يثبتُ المفهومُ يكون داخلاً في المدلولِ التصوّريِّ للجملة، وأخرى نفترضُه على مستوى مدلولِها التصديقيّ، بمعنى أنّ الضابطَ الذي به يثبتُ المفهومُ لا يكونُ مدلولاً عليه بدلالةٍ تصوّريةٍ بل بدلالةٍ تصديقية.

أمّا الضابطُ لإفادة المفهوم في مرحلة المدلولِ التصوّري، فهو أن يكونَ الربطُ المدلولُ عليه بالأداةِ أو الهيئةِ في هذه المرحلة مِن النوع الذي يستلزمُ الانتفاءَ عند الانتفاء، لأنّ ربطَ قضيةٍ أو حادثةٍ بقضيةٍ أو حادثةٍ أخرى إذا أردنا أن نعبّرَ عنه بمعنىً اسميٍّ وجدنا بالإمكانِ التعبيرَ عنه بشكلين:

فنقولُ تارةً: (زيارةُ شخصٍ للإنسان تستلزمُ أو توجِدُ وجوبَ إكرامِه).

ونقول أخرى: (إن وجوبَ إكرامِ شخصٍ يتوقّفُ على زيارته، أو هو معلّقٌ على فرضِ الزيارةِ وملتصقٌ بها).

ففي القولِ الأوّلِ استعملنا معنى الاستلزام، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقّفِ والتعليقِ والالتصاق. والمعنى الأوّلُ لا يدلُّ التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء، والثاني يدلُّ عليه.

فلكي تكون الجملةُ الشرطيةُ مثلاً، مشتملةً في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ على ضابط إفادةِ المفهوم، لابدّ أن تكون دالّةً على ربط الجزاءِ بالشرط بما هو معنىً حرفيٌّ موازٍ للمعنى الاسميِّ للتوقّفِ والالتصاقِ، لا على الربطِ بما هو معنىً حرفيٌّ موازٍ للمعنى الاسميِّ؛ لاستلزامِ الشرط للجزاء.

ولابدَّ إضافةً إلى ذلك أن يكونَ المرتبطُ على نحو التوقّفِ والالتصاقِ طبيعيَّ الوجوبِ لا وجوباً خاصّاً، وإلاّ لم يقتضِ التوقّفُ إلاّ انتفاءَ ذلك الوجوبِ الخاصّ، وهذا القدرُ مِن الانتفاء يتحقّقُ بنفس قاعدةِ احترازيةِ القيودِ ولو لم نفترضْ مفهوماً.

وإذا ثبتتْ دلالةُ الجملةِ في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ على النسبةِ التوقّفيةِ والالتصاقيةِ ثبتَ المفهومُ، ولو لم يثبتْ كونُ الشرط علّةً للجزاء أو جزءَ علّةٍ له، بل ولو لم يثبتِ اللزومُ اطلاقاً وكان التوقّفُ لمجرّدِ صدفة.

وأمّا على مستوى المدلولِ التصديقيِّ للجملةِ فقد تكشفُ الجملةُ في هذه المرحلةِ عن معنىً يبرهنُ على أنّ الشرطَ علّةٌ منحصرة، أو جزءُ علّةٍ منحصرةٍ للجزاء، وبذلك يثبتُ المفهومُ، وهذا مِن قبيل المحاولةِ الهادفةِ لإثبات المفهومِ تمسّكاً بالإطلاقِ الأحواليِّ للشرطِ لإثباتِ كونِه مؤثّراً على أيِّ حالٍ سواءً سبقه شيءٌ آخرُ أو لا، ثمّ لاستنتاجِ انحصارِ العلّةِ بالشرط من ذلك؛ إذ لو كانت للجزاء علّةٌ أخرى لما كان الشرطُ مؤثّراً في حال سبقِ تلك العلّة، فإنّ هذا انتزاعٌ للمفهوم مِن المدلول التصديقيِّ، لأنّ الإطلاقَ الأحواليَّ للشرط مدلولٌ لقرينة الحكمة، وقد تقدَّم سابقاً أنّ قرينةَ الحكمةِ ذاتُ مدلولٍ تصديقيٍّ ولا تساهمُ في تكوينِ المدلولِ التصوّري.

هذا ما ينبغي أن يقالَ في تحديد الضابطِ.

وأمّا المشهورُ فقد اتّجهوا إلى تحديد الضابطِ للمفهوم في ركنين، كما مرّ بنا في الحلقة السابقة:

أحدُهما: استفادةُ اللزومِ العليِّ الإنحصاريّ.

والآخرُ: كونُ المعلّق مطلقَ الحكم لا شخصَه.

ولا كلامَ لنا فعلاً في الركن الثاني، وأمّا الركنُ الأوّلُ فالالتزامُ بركنيَّتِه غيرُ صحيح؛ إذ يكفي في إثباتِ المفهومِ ـ كما تقدّمَ ـ دلالةُ الجملةِ على الربطِ بنحوِ التوقّفِ ولو كان على سبيل الصدفة.

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف (قدّس سرّه) ـ في المقطع السابق ـ من تعريف المفهوم، شرع في البحث عن ضابط المفهوم.

لقد ثبت في المقطع السابق أنّ المفهوم هو المدلول الالتزامي المترتّب على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية؛ شرطية كانت أم وصفية أم غائية أم غير ذلك. أمّا ما كان مترتّباً على خصوصية الموضوع أو خصوصية المحمول فليس هو بمفهوم. وهنا يريد المصنّف (قدّس سرّه) أن يبحث في الموجب لثبوت لازم الربط، أو قل: يريد أن يبحث في هويّة الربط، وبأيّ نحو ينبغي أن يكون حتّى تدلّ الجملة على المفهوم؛ إذ ليس كلُّ ربطٍ يُنتج المفهوم. فالقضية الحملية ـ مثلاً ـ مع أنّه يوجد فيها ربط بين الموضوع والمحمول، لكن ليس فيها مفهوم. وهذا يعني أنّه لابدّ أن يكون الربط بنحو خاصّ حتّى يُنتج المفهوم، فما هي تلك الكيفية التي تتحقّق في الربط فتنتج المفهوم؟

ولكي يتّضح المطلب أكثر، نقول: إنّ مجرّد الوقوف على تعريف المفهوم، وأنّه عبارة عن ذلك المدلول الالتزامي الذي يترتّب على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، لا يُمكّننا من معرفة وجود المفهوم للجملة أو عدم وجوده؛ باعتبار أنّ ضابط المفهوم ـ حسب الفرض ـ غير مشخّص بَعدُ. فقبل تشخيصه لا يمكن معرفة هل للجملة الشرطية أو الوصفية أو الغائية أو غيرهنّ من الجمل مفهوم أم لا؟ أمّا بعد تشخيصه فإن كان موجوداً كان للجملة مفهوم، وإلّا فلا.

وما نحن فيه نظير تعريف الإنسان مثلاَ ـ بأنّهُ حيوان ناطق، فما لم نشخّص ضابط الحيوانية والناطقية، لا يمكن تمييز الإنسان عن غيره، فقبل أن يكون

الضابط معلوماً لا تستطيع أن تنفي الإنسانية عن الكتاب، أمّا بعد تشخيص ضابط الحيوانية والناطقية كالقدرة على الحركة والمشي والضحك والنطق وإدراك الكلّيات وغيرها من الآثار، نطبّق تلك الآثار وذلك الضابط على (الكتاب)، فنقول: إنّه ليس بإنسان، ونطبّقه على (زيد) فنقول: إنّه إنسان.

فتحصّل: أنّ التعريف شيء، ومعرفة الضابط شيء آخر، ومجرّد تعريف المفهوم لا يعطينا ضابطاً لمعرفة أنّ للجملة الشرطية ـ مثلاً ـ مفهوماً أو ليس لها. قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «كنّا نتكلّم في الجهة السابقة عن تعريف نفس المفهوم، فعرفنا أنّ المفهوم عبارة عن لازم الربط الخاصّ في الجملة، وهنا نريد أن نتكلّم عن الموجب لثبوت لازم الربط، فالجملة لابدّ وأن تكون بأيّ شكل حتّى يكون للربط فيه لازم يسمّى بالمفهوم؟»[1]. والإجابة عن هذا التساؤل تارة تكون على مبنى مشهور الأصوليين، وأخرى على مبنى الأستاذ الشهيد.

وقبل الدخول في المراد ننوّه إلى أنّ دخول الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى هذا البحث في الحلقة الثالثة يختلف عن دخوله فيه في الحلقة الثانية وفي بحوث الخارج، فهناك بدأ ببيان الضابط على مبنى المشهور، ثمّ أشكل على ما أفادوه، وبعد ذلك بيّن ما يراه صحيحاً. أمّا هنا فقد بدأ في بيان ما يراه صحيحاً، ثمّ ثنّى في بيان الضابط عند مشهور الأصوليين. ولعلّ ما في الحلقة الثانية والبحوث هو الأنسب لسير البحث؛ لذا سوف نسير على طريقته هناك.

ضابط المفهوم عند مشهور الأصوليين

ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ الجملة حتّى تدلّ على المفهوم لابدّ أن تدلّ على اللزوم الترتّبي العلّي الانحصاري، وأن يكون المعلّق مطلق الحكم لا شخصه. وإن شئت قلت: اتّجه المشهور من علماء الأصول إلى تحديد الضابط

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤١.

للمفهوم في ركنين:

أحدهما: أن يكون الربط ربطاً لزومياً ترتّبياً علّياً انحصارياً؛ بمعنى أن يكون الشرط ـ مثلاً ـ علّة تامّة منحصرة للجزاء.

ثانيهما: كون المعلّق مطلق الحكم وسنخه لا شخصه.

توضيح الركن الأوّل لنظرية المشهور

قيّد المشهورُ الربطَ باللزوم، واللزوم بالترتّب، والترتّب بالعلّي، والعلّي بالانحصاري. والغرض من ذلك تحديد ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، ولهم في كلّ قيد وجه.

الوجه في اشتراط اللزوم

أمّا وجه تقييد الربط باللزوم فلإخراج ما كان من قبيل الربط الاتّفاقي؛ إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط ـ مثلاً ـ مجرّد اتّفاق بدون لزوم لما كان انتفاء أحدهما موجباً لانتفاء الآخر. وبعبارة أخرى: لابدّ أن يكون «الترتّب بين الجزاء والشرط ناشئاً عن علاقة ثبوتية في نفس الأمر والواقع، وليس الترتّب بينهما لمجرّد الاتّفاق والمصادفة، كما في قولك: إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق؛ إذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الإنسان في نفس الأمر بل العلاقة بينهما تكون علاقة جعلية لحاظية»[١]. والسرّ في اعتبار هذا القيد واضح؛ إذ لو لم يكن بين الشرط والجزاء علقة ثبوتية، وكانا متقارنين من باب الاتّفاق، لم يكن انتفاء الشرط مستتبعاً لانتفاء الجزاء؛ إذ لا مدخلية للشرط حينئذ في وجود الجزاء.

---

(١) فوائد الأصول ؛ من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصولين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (قدّس سرّه)، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق العلّامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني طاب ثراه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ: ج١ ـ ٢، ص٤٧٩.

الوجه في تقيد اللزوم بالترتّبي

وأمّا الوجه في تقيد اللزوم بالترتّب؛ فلأنّ اللزوم الذي هو عبارة عن حصول الملازمة بين شيئين بحيث يمتنع انفكاكهما عن بعضهما البعض يصدق في موارد:

الأوّل: أن يكون المقدّم علّة للتالي، كما في قولك: (إذا غلى الماء فإنّه يتبخّر).

الثاني: أن يكون التالي علّة للمقدّم، كما في قولك: (إذا تبخّر الماء فإنّه يغلي).

الثالث: أن يكون كلاهما معاً معلولين لعلّة ثالثة، كما في قولك: (إن كان الخمر حراماً كان بيعه باطلاً)، فإنّ الحرمة وبطلان البيع معلولان للإسكار.

الرابع: أن يكون بينهما نسبة تضايف، كما في قولك: (إذا كان زيد ابن عمرو فعمرو أب له).

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ اللزوم يصدق في جميع هذه الموارد، ولكن في بعضها يكون الشرط والجزاء في رتبة واحدة كما إذا كانا معلولين لعلّة ثالثة، وحينئذٍ لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر؛ فإنّ العلقة[1] بين الحرمة والبيع ـ في المثال أعلاه ـ وإن كانت ثابتة، إلّا أنّه لما لم يكن بطلان البيع معلولاً للحرمة، فانتفاؤها لضرورة لا يوجب انتفاء بطلان البيع، فلا تدلّ الجملة حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء.

الوجه في تقييد الترتّب بالعلّي

وأمّا الوجه في تقييد اللزوم الترتّبي بالعلّي فذلك لأنّه لما كان الترتّب على قسمين:

أحدهما: الترتّب الطبعي: وفيه يكون المتأخّر متوقّفاً على المتقدّم، بمعنى: إذا وجد المتأخّر فلابدّ أن يكون المتقدّم موجوداً، أمّا إذا وجد المتقدّم فليس من

---

(١) العلقة بين الحرمة وبطلان البيع: هي كونهما معلولين لعلّة ثالثة وهي الإسكار في المثال.

الضروري أن يكون المتأخّر موجوداً. وهذا يعني أنّ دائرة الترتّب الطبعي هي جزء العلّة، فإذا وجد المعلول يكشف عن وجود جزء العلّة؛ لأنّه لا يوجد إلّا بوجود جميع أجزائها، أمّا إذا وجد جزء العلّة فلا يكشف ذلك عن وجود المعلول؛ إذ قد يكون المعلول غير موجود كما لو لم ينضمّ إلى جزء العلّة جزؤها الآخر.

ثانيهما: الترتّب العلّي: وفيه يكون المتأخّر متوقّفاً على المتقدّم، والمتقدّم متوقّفاً على المتأخّر، فإذا وجد أحدهما لابدّ من وجود الآخر، وهذا يعني أنّ دائرة الترتّب العلّي هي العلّة التامّة.

قيّدوه بالعلّي؛ لإخراج ما كان من قبيل الترتّب الطبعي، الذي لا يحقّق الانتفاء عند الانتفاء.

الوجه في تقييد العلّي بالانحصاري

ثم إنّ هذا اللزوم الترتّبي العلّي تارة يكون في العلّة المنحصرة، وأخرى في العلّة غير المنحصرة، فمثلاً: الحرارة معلولة لكلّ من النار والشمس، وكلّ واحدة من الاثنين هي علّة تامّة للحرارة، ولكن علّة غير منحصرة. فلكي يخرجوا ما كان من قبيل الثانية قيّدوا العلّي بالانحصاري، لأنّ مجرّد كون الجزاء مترتّباً على الشرط ومعلولاً له، لا يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الجزاء.

فتحصّل: أنّ المشهور إنّما قيّدوا الربط باللزوم لإخراج ما كان اتّفاقياً، واللزوم بالترتّبي لإخراج ما كان من قبيل المعلولين لعلّة ثالثة، وبالعلّي لإخراج الترتّب الطبعي وما كان من قبيل جزء العلّة، وبالانحصاري لإخراج ما كان من قبيل العلّة غير المنحصرة. فلكي تدلّ الجملة على المفهوم لابدّ من توفّر أمورٍ:

الأوّل: لابدّ من وجود الملازمة بين الشرط والجزاء.

الثاني: لابدّ أن تكون هذه الملازمة على نحو الترتّب.

الثالث: لابدّ أن يكون هذا الترتّب من قبيل ترتّب المعلول على علّته التامّة.

الرابع: لابدّ أن يكون ترتّب المعلول على علّته على نحو العلّة المنحصرة.

فإذا تحقّقت هذه الأركان كان للجملة مفهوم، فحتّى تدلّ جملة: (إذا جاءك زيد فأكرمه) على المفهوم؛ أي: على الانتفاء عند الانتفاء، لابدّ من لزوم بين الشرط والجزاء، ولكن ليس مطلق اللزوم حتّى لو كانا اتّفاقياً أو بين معلولين لعلّة ثالثة، وإنّما هو لزوم عِلّي؛ بمعنى أنّ الشرط علّة تامّة للجزاء، ولابدّ أن يكون المجيء علّة منحصرة للإكرام، فحينها إذا انتفى المجيء ينتفي وجوب الإكرام قطعاً، وإلّا كان له علّة أخرى، وهذا خلف كون العلّة منحصرة.

قال السيّد الحكيم في الحقائق توضيحاً للنقاط أعلاه: «اعلم أنّ ترتّب المعلول على العلّة المنحصرة متقوّم بأمور:

الأوّل: اللزوم بينهما بأن يكون بينهما علاقة بنحوٍ يمتنع في نظر العقل أن يوجد الشرط ولا يوجد معه الجزاء.

الثاني: الترتّب بأن يكون الشرط سابقاً مقدّماً، والجزاء لاحقاً مؤخّراً.

الثالث: كون الترتّب بالعلّية، وهو ما يكون المتقدّم فيه فاعلاً مستقلّاً بالتأثير لا بنحو آخر كالترتّب بالطبع وهو ما يكون المتقدّم فيه من العلل الناقصة بحيث يجوز فيه وجود المتقدّم مع عدم وجود المتأخّر ويمتنع العكس، أو بالرتبة وهو ما يكون الترتّب بين السابق واللاحق معتبراً فيه، حسّياً كان (كما بين الإمام والمأموم) أو عقلياً (كما بين الأجناس والأنواع)، أو بالزمان (وهو ما لا يجتمع فيه المترتّبان)، أو بالشرف (وهو ما يكون للمتقدّم كمال ليس للمتأخّر).

الرابع: أن تكون العلّة منحصرة بحيث لا يكون للجزاء علّة غير وجود الشرط»[1].

---

(١) حقائق الأصول وهي: تعليقة على (كفاية) الأستاذ الأعظم المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) تأليف المحقّق الأوحدي؛ علم الشريعة ومرجع الشيعة السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (قدّس سرّه)، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨: ج١، ص٤٤٨.

توضيح الركن الثاني لنظرية المشهور

اشترط المشهور أن يكون هذا اللازم ـ المربوط بالربط اللزومي العلّي الانحصاري بملزومه ـ هو نوع الحكم لا شخصه، كي يكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو نوع الحكم لا شخصه، فمثلاً لو قيل: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، وكان الحكم المنتفي عند انتفاء الشرط هو شخص الإكرام بملاك المجيء فقط، ففي هذه الحالة لا يمكن استفادة المفهوم؛ إذ ربما يجب إكرامه بملاك العلم أو الفقر أو غيرهما، وعليه فلأجل استفادة المفهوم لابدّ من أن يكون الربط الخاصّ بين الحكم وطرفه ربطاً بين طبيعيّ الحكم وقيده، لكي ينتفي طبيعيّ الحكم عند انتفاء القيد.

فتلخّص: أنّ ضابط المفهوم عند مشهور الأصوليين هو: وجود ربط لزومي علّي انحصاري بين طبيعيّ الحكم وطرفه.

وقد أشار الأستاذ الشهيد إلى هذين الركنين بقوله: «ذكر المشهور أنّ الضابط في دلالة الجملة على المفهوم يتركّب من ركنين، ولنأخذ الجملة الشرطية كمثال على ذلك.

الركن الأوّل: هو أن تكون الجملة الشرطية دالّة بهيئتها أو بأداتها على أنّ الجزاء مربوط بالشرط ربطاً لزومياً، وعلى أنّ الشرط علّة تامّة ومنحصرة بالنسبة للجزاء حيث لا علّة سواه، ولا هما معلولان لعلّة أخرى، فإذا تمّ ذلك، يثبت حينئذٍ أنّ الحكم المجعول في الجزاء سوف ينتفي بانتفاء الشرط.

الركن الثاني: هو أن يكون المعلّق على الشرط هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، وإلّا فإذا كان المعلّق شخصه، فغاية ما تدلّ عليه الجملة حينئذٍ هو انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط، وهذا لا يمنع حينئذٍ من ثبوت نوع الحكم في ضمن شخص آخر وبملاك آخر، ومعه فلا تكون الجملة دالّة على المفهوم الذي هو عبارة عن انتفاء نوع الحكم.

فإذا تمّ هذان الركنان تكون الجملة الشرطية دالّة على انتفاء الجزاء الذي هو نوع الحكم عند انتفاء الشرط»[١].

مناقشة المصنّف للمشهور

أمّا الركن الثاني من أركان نظرية المشهور فلم يناقش فيه المصنّف في متن الحلقة، وقد ذكر مراراً ـ تبعاً للمشهور ـ أنّ الانتفاء هو لطبيعيّ الحكم لا شخصه. نعم، ذكر في بحوث الخارج تعليقتين حول هذا الركن، نشير إلى الأولى منهما، وخلاصتها: أنّه لو كان المقصود تعليق مطلق وجود الحكم على الشرط، فسوف يكفينا هذا الركن دون الحاجة إلى الركن الأوّل لإثبات المفهوم، ولو كان المقصود تعليق الوجود الأوّل للحكم على الشرط فلا يكفي لإثبات تمام المفهوم حتّى لو ضمّ إليه الركن الأوّل[٢].

ثم أجاب (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بما نصّه: «إنّه ليس المقصود اشتراط أن يكون المعلّق مطلق وجود الحكم ولا اشتراط أن يكون المعلّق الوجود الأوّل للحكم، وإنّما المقصود اشتراط أن يكون المعلّق طبيعيّ الحكم بما هو هو ومن دون لحاظ شيء زائد عليه، ومن الواضح أنّ الإطلاق والشمول أو الوجود الأوّل شيء زائد على نفس الطبيعة، وقد قلنا في بحث التمييز بين الأمر والنهي أنّه لو كان المحمول على الطبيعة مقتضياً لإيجاد الطبيعة ـ إنشاءً أو إخباراً ـ فلا يؤثّر إلّا في إيجاد فرد واحد، فإنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد منها، ولو كان المحمول على الطبيعة مقتضياً لإعدام الطبيعة ـ إنشاءً أو إخباراً ـ فيؤثّر في إعدام جميع الأفراد فإنّ الطبيعة لا تنعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، فالطبيعة في (أكرم رجلاً)، وفي (لا تكرم رجلاً)، لوحظت بما هي هي ومن دون قيد زائد

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٥٧٧.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٤-١٤٥.

والملحوظ فيها شيء واحد، ولكن مع هذا يكفي في امتثال الأمر إكرام شخص واحد، ولا يكفي في امتثال النهي إلّا ترك إكرام تمام الرجال.

وبناءً على هذا الفهم: فلو افترضنا في المقام أنّ الركن الأوّل تمّ وثبت أن طبيعيّ الحكم بما هو هو ملتصق بالشرط ومحصور فيه، فالالتصاق والحصر يكون من قبيل المحمول الذي يوجد إعدام الطبيعة بشيء وحصرها فيه، أي: أنّه مع عدم ذلك لا توجد الطبيعة، إذن فلابدّ وأن تنتفي تمام أفرادها. وهذا هو معنى المفهوم.

وأمّا افتراضنا أنّ الركن الأوّل لم يتمّ دليله بل كان غاية ما تدلّ عليه الجملة أنّ طبيعيّ الحكم يوجد بالشرط فمن الواضح أنّ المحمول على الطبيعة حينئذٍ يكون مقتضياً لإيجاد الطبيعة فيكون مؤثّراً في فرد واحد منها فقط، وهذا يعني أنّه يحتمل أن يكون هناك فرد من أفراد طبيعيّ الحكم لا يوجد بهذا الشرط ولكن يوجد بشيء آخر، وهو معنى عدم المفهوم»[1]. فتحصّل أنّ الركن الثاني شرط أساسي لاستفادة المفهوم.

وأمّا الركن الأوّل فقد ناقش فيه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه)، بما حاصله: أنّ المهمّ في تحقّق المفهوم هو وجود ربط انحصاري بين الحكم وطرفه، ولا تشترط العلّية ولا اللزوم، بل يكفي الالتصاق بينهما وعدم الانفكاك سواء كان عدم الانفكاك ناشئاً من تلازم علّي أم من سبب آخر كالصدفة والاتّفاق مثلاً.

ففي الجملة الشرطية ـ مثلاً ـ يكفينا أن يكون الجزاء ملتصقاً بالشرط، ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر لسبب من الأسباب، فنفس هذا الالتصاق وعدم الانفكاك بين الشرط والجزاء كافٍ في تحقّق المفهوم وإثبات انتفاء الحكم عند انتفاء طرفه، ولا يشترط أن يكون بينهما تلازم أصلاً فضلاً عن كون الشرط علّة للجزاء أو جزء علّة له.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٦.

وإلى هذا أشار السيّد الحكيم بقوله: «ولا يخفى أنّ الخصوصية المستتبعة للمفهوم لا تتوقّف على ثبوت هذه الأمور كلّها، بل يكفي فيها ما يمنع من انفكاك الجزاء عن الشرط، سواء أكان لمجرّد الاتّفاق أم للّزوم ولو بنحو يكونان معلولي علّة واحدة، فلا يكون بينهما ترتّب فضلاً عن أن يكون الشرط علّة للجزاء.

ومنه يظهر أنّ مجرّد منع الدلالة على اللزوم أو على الترتّب أو كونه على نحو الترتّب على العلّة لا يقتضي نفي المفهوم؛ لأنّ هذه الأمور لا تقوّم الخصوصية المستتبعة للمفهوم حتّى يكون نفي واحد منها نفياً لها»[1].

فتحصّل: أنّ المصنّف (قدّس سرّه) ـ تبعاً للسيّد الحكيم ـ لا يدّعي عدم دلالة الجملة على المفهوم فيما لو اشتملت على الأمور الأربعة المتقدّمة، بل يكون لها مفهوم حتماً، ولكن يريد أن يقول إنّ المشهور شدّدوا على أنفسهم؛ إذ يكفي في إثبات المفهوم دلالة الجملة على الربط بنحو التوقّف ولو كان على سبيل الصدفة والاتّفاق.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «فالصحيح في الركن الأوّل أنّه يكفي أن يكون الحكم في الجزاء منوطاً وملصقاً بالشرط بنحو لا ينفكّ عنه، أي: مهما ثبت الحكم في الجزاء ثبت الشرط، فإنّه حينئذٍ إذا انتفى الشرط سينكشف لا محالة انتفاء الجزاء سواء فُرض أنّ الشرط والجزاء معلولان لعلّة ثالثة منحصرة أو فُرض عدم ثبوت العلّية أصلاً، بل كان التلازم والالتصاق على سبيل الصدفة والاتّفاق، فعلى كلّ حال لو كان الجزاء ملصقاً بالشرط سينكشف من عدم الشرط عدم الجزاء لا محالة»[2].

---

(١) حقائق الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٤٤٨.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٣.

ضابط المفهوم عند الشهيد الصدر

يرى الأستاذ الشهيد أنّ ضابط المفهوم هو كون الجملة دالّة على الربط بنحو التوقّف سواء كان في مرحلة الدلالة التصوّرية أم في مرحلة الدلالة التصديقية.

توضيح ذلك: تسهيلاً للمطلب نأخذ الجملة الشرطية كمثالٍ للقضايا التي يُبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها؛ باعتبارها من أقوى الجمل التي ادّعي دلالتها على المفهوم، فإذا قال المولى: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، فهذه الجملة فيها ربط قائم بين الحكم في الجزاء وهو (وجوب الإكرام) وبين الشرط وهو (المجيء)، وقد تقدّم سابقاً أنّه ليس كلّ ربط بين الشرط والجزاء يُنتج المفهوم، وإنّما الربط الخاصّ الذي يكون متفرّعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية على نحو يكون محفوظاً حتّى لو تبدّل كلا الطرفين، هو الذي يُنتج المفهوم. وهذه الخصوصية ـ مهما كانت ـ تارة تفرض على مستوى المدلول التصوّري، بمعنى: أنّ الضابط الذي يثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصوّري للجملة، وأخرى على مستوى المدلول التصديقي، بمعنى أنّ الضابط الذي يثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصديقي للجملة ولا يكون مدلولاً عليه بالدلالة التصوّرية. وإن شئت قلت: إمّا أن تكون مستفادة من الوضع أو من السياق؛ لأنّ الدلالة التصوّرية هي الوضعية، والدلالة التصديقية هي السياقية. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: ضابط المفهوم على مستوى المدلول التصوّري

إذا ربطنا قضية أو حادثة بقضية أو حادثة أخرى ـ كما لو ربطنا وجوب إكرام شخص بزيارته، وقلنا: (إذا زارك شخص فأكرمه) ـ فهذا الربط إمّا أن يكون مدلولاً لأداة الشرط أو مدلولاً لهيئة الجملة الشرطية، بمعنى أنّ الأداة أو الهيئة قد وضعت لذلك، وعلى كلا التقديرين يكون الربط بنحو المعنى الحرفي؛

باعتبار أنّ كلّاً منهما حرف. فهنا صورتان لوضع الأداة أو الهيئة:

الأولى: أن توضع الأداة ـ مثلاً ـ للاستلزام.

الثانية: أن توضع الأداة للتوقّف والالتصاق.

إذاً، الأداة بما لها من معنى حرفي إمّا أن توضع للنسبة الالتزامية الإيجادية، وإمّا أن توضع للنسبة التوقّفية الالتصاقية.

وإذا أردنا التعبير عن ذلك الربط بمعنى اسميّ، وجدنا بالإمكان التعبير عنه بشكلين:

أحدهما: أنّ وجوب إكرام شخص متوقّف على زيارته، أو معلّق على فرض الزيارة وملتصق به.

ثانيهما: أنّ زيارة شخص للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه.

إذا عرفت ذلك، نسأل: من أيّ التعبيرين نستفيد الانتفاء عند الانتفاء؟ لا شكّ أنّ الجملة في التعبير الأوّل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وإلّا فسوف يصدق الثبوت عند الانتفاء، أي: ثبوت وجوب الإكرام عند انتفاء الزيارة، وهذا خلف قولنا: إن وجوب الإكرام يتوقّف على الزيارة. إذاً كون الجملة الشرطية موضوعة للنسبة التوقّفية يكفي في إثبات المفهوم، سواء كان هذا التوقّف من قبيل توقّف المعلول على العلّة أم كان توقّفاً اتّفاقياً.

أمّا إذا كانت الجملة الشرطية موضوعة للمعنى الثاني فقد ينتفي الشرط ولا ينتفي الجزاء؛ لإمكان أن يستلزمه شيء آخر.

وبعبارة أخرى: «لو فرض أنّ مفاد الهيئة أو الأداة هو النسبة الالتصاقية فيتمّ الركن الأوّل لا محالة، وسينكشف من انتفاء الشرط أنّ الجزاء أيضاً منتفٍ؛ إذ لو كان الجزاء ثابتاً من دون ثبوت الشرط، فهذا خلف التصاقه به وتوقّفه عليه، ولو فرض أنّ مفاد الهيئة أو الأداة النسبة الإيجادية فبمجرّد هذا المدلول التصوّري لا يمكن أن نثبت الركن الأوّل من التصاق الحكم في الجزاء بالشرط؛

إذ يمكن أن يفترض أنّ الشرط موجد للحكم في الجزاء، ولكن مع هذا لا يكون الحكم في الجزاء ملصقاً بالشرط، وذلك كما إذا فرض ثبوت موجدين وعلّتين في الجزاء، فقد يثبت الحكم في الجزاء من دون أن يثبت الشرط»(١).

فتحصّل: أنّ الجملة الشرطية في عالم الدلالة التصوّرية حتّى تفيد الربط الخاصّ المنتج للمفهوم فلابدّ أن يكون المعنى الحرفي فيها موازياً للالتصاق والتوقّف، أمّا إذا كان موازياً لمفهوم الاستلزام فإنّها لا تفيد ذلك. وتوقّف الجزاء على الشرط لا يعني بالضرورة أن يكون على نحو العلّية والمعلولية بين الشرط والجزاء، بل حتّى لو كان بنحو الصدفة والاتّفاق. وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية، حيث قال: «إن الجملة الشرطية مثلاً إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقّفاً عليه كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء، ولو لم يكن فيها ما يثبت علّية الشرط للجزاء أو كونه جزء العلّة، بل وحتى لو لم يكن فيها ما يدلّ على اللزوم، ولهذا لو قلنا إنّ مجيء زيد متوقّف صدفة على مجيء عمرو، لدلّ ذلك على عدم مجيء زيد في حالة عدم مجيء عمرو، فليست دلالة الجملة على اللزوم العلّي الانحصاري هي الأسلوب الوحيد لدلالتها على المفهوم، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالتها على الالتصاق والتوقّف، ولو صدفة من جانب الجزاء»(٢).

فالمصنّف (قدّس سرّه) أنكر على مشهور الأصوليين القول بضرورة أن يكون الشرط لازماً للجزاء، وأن يكون هذا اللزوم بنحو يكون الشرط علّة والجزاء معلولاً، وأن تكون هذه العلّية تامّة لا ناقصة، وأن تكون هذه العلّية بينهما على الإطلاق، وذهب إلى كفاية توقّف أحدهما على الآخر صدفة لإثبات المفهوم.

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٣.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، السيّد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ: ص٢٢١.

والحقّ مع الأستاذ الشهيد؛ باعتبار أنّه لا يوجد بين الموضوع والحكم علّة ومعلولية؛ إذ لا ملازمة عقلية بين زيارة شخص لشخص وبين وجوب إكرامه، فللمولى أن يفكّك بينهما. ولو كان أحدهما متوقّفاً على الآخر على نحو توقّف المعلول على العلّة لما أمكنه ذلك؛ لاستحالة التفكيك بين المعلول وعلّته.

إذا اتّضح ذلك فلابدّ في مرحلة المدلول التصوّري من إثبات أنّ الجزاء متوقّف على الشرط وملتصق به لكي تدلّ الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، أمّا إذا كان الشرط يستلزم الجزاء فلا تدلّ الجملة الشرطية حينئذٍ على ذلك، وهذا تابع للّغة العربية، فهل الشرط عند أهل اللغة مستلزم للجزاء أم الجزاء متوقّف على الشرط؟ بحثه في فقه اللغة العربية.

ثم إنّه ـ إضافة إلى ذلك ـ لابدّ أن يكون المرتبط على نحو التوقّف هو طبيعيّ الوجوب لا وجوباً خاصّاً، لأنّ شخص الحكم ينتفي بانتفاء الشرط سواء قلنا بالمفهوم أو لم نقل به.

المقام الثاني: ضابط المفهوم على مستوى المدلول التصديقي

في صورة عدم إمكان إثبات أنّ الأداة أو الهيئة موضوعة للنسبة التوقّفية ـ كما لو فرض أنّها موضوعة للنسبة الإيجادية ـ فلا يمكن حينئذٍ من إثبات الركن الأوّل من الالتصاق على أساس المدلول التصوّري، نعم قد يمكن إثبات ذلك على أساس المدلول التصديقي.

توضيح ذلك: لنفترض أنّه ثبت لدينا في اللغة العربية أنّ أداة الشرط موضوعة للّزوم، وأن الفاء موضوعة للترتّب، واستفدنا العلّية من الوضع، ولكننا لم نجد ما يدلّ على الانحصارية وضعاً، فحينئذٍ نستعين بمقدّمات الحكمة؛ إذ لو كان لوجوب الإكرام علّة أخرى ـ كإرسال رسالة مثلاً ـ لقال المولى: إذا زارك شخص أو بعث لك رسالة فأكرمه، وحيث إنّه لم يقيّد، دلّ ذلك الإطلاق على الانحصار، بمعنى أنّ الشرط المستلزم للجزاء يكون بنحو

العلّة المنحصرة، وحينئذٍ يثبت للجملة الشرطية ذلك المدلول الالتزامي وهو الانتفاء عند الانتفاء، ويثبت أنّ الجزاء متوقّف على الشرط بنحو الدلالة التصديقية، وإن لم يوجد ما يدلّ عليه في مرحلة المدلول التصوّري.

إذاً، قد تكشف الجملة في مرحلة الدلالة التصديقية عن معنى يبرهن على أنّ الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء أو يبرهن على أنّ الشرط جزء علّة منحصرة للجزاء، وبذلك يثبت المفهوم من باب أولى؛ لأنّه إذا ثبت المفهوم لمجرّد كون الجزاء متوقّفاً على الشرط، فكيف لا يثبت إذا كان الجزاء معلولاً والشرط علّة تامّة منحصرة له!

فتحصّل: أنّ ضابط المفهوم في مرحلة المدلول التصديقي هو أن تكشف الجملة في هذه المرحلة عن معنى يبرهن على أنّ الشرط علّة منحصرة، أو جزء علّة منحصرة للجزاء وبذلك يثبت المفهوم؛ إذ لو كان للحكم في الجزاء علّة أخرى غير الشرط للزم صدور الواحد من الاثنين، وهو مستحيل، إذن فالجزاء لا يصدر إلّا من الشرط، وهذا يعني انحصاره به، فمع عدم الشرط لابدّ وأن يكون الجزاء معدوماً أيضاً.

إثبات كون الشرط علّة منحصرة للجزاء

تمسّك المحقّق النائيني بالإطلاق الأحوالي لإثبات كون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء، قال في الفوائد: «واثبات الانحصار لا يمكن إلّا بدعوى إطلاق الشرط وإجراء مقدّمات الحكمة لإثبات انحصاره، بتقريب: أنّه لو لم يكن الشرط وحده علّة منحصرة لكان على المولى الحكيم، الذي فرض أنّه في مقام البيان، أن يقيّد إطلاق الشرط بكلمة الواو، أو بكلمة أو، ليبيّن بذلك أنّ الشرط ليس بعلّة وحده، بل يشاركه في علّيته شيء آخر ولو عند الاجتماع، أو أنّ الشيء الفلاني أيضاً علّة. وحيث لم يبيّن ذلك، يستفاد منه أنّ الشرط وحده علّة، سواء سبقه شيء آخر أم لم يسبقه، قارنه شيء أم لم يقارنه، وهو معنى كون

الشرط علّة منحصرة»[١].

توضيح ذلك: إنّ الإطلاق إمّا أفرادي أو أحوالي، والأفرادي هو ما كان شاملاً لجميع الأفراد، والأحوالي هو ما كان شاملاً لجميع حالات الفرد الواحد. ففي جملة: (أكرم زيداً)، لا يوجد إطلاق أفرادي. نعم، فيها إطلاق أحوالي، فيجب إكرامه في حال القيام وحال الجلوس... وفي ما نحن فيه نجري الإطلاق بلحاظ حالات الشرط لإثبات كون الشرط هو المؤثّر الوحيد على أيّ حال، سواء سبقه شيء آخر أم لا. فنقول إنّ الشرط هو الذي إذا تحقّق يتحقّق الجزاء وهو وجوب الإكرام سواء سبقه شيء آخر أم لم يسبقه. فيكون الشرط هو العلّة المنحصرة للجزاء وغيره لا أثر له. والإطلاق الأحوالي ـ كما هو معلوم ـ مدلول تصديقي، لأنّ الإطلاق يثبت بقرينة الحكمة التي تستفاد من ظهور حال المتكلّم أنّ ما لم يقله لم يُرده.

إذن نحن استفدنا العلّية المنحصرة من المدلول التصديقي، ونحن نبحث عن ضابط المفهوم في المدلول التصوّري، إلّا إذا قلتم إنّ المدلول التصوّري ليس به ضابط المفهوم، كما لو افترضنا أنّ المعنى الحرفي للجملة الشرطية يوازي الاستلزام لا الالتصاق، ففي هذه الصورة لا يوجد في الجملة الشرطية بحسب عالم التصوّر مفهوم، فحينئذٍ ينحصر إثبات المفهوم في مرحلة المدلول التصديقي.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**نجد أنّ لها مدلولاً تصوّريا ومدلولاً تصديقياً**»، أي: للجملة الشرطية مدلول تصوّري وآخر تصديقي كما في أيّةِ جملة أخرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم يكون داخلاً في**

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ ـ٢، ص٤٨١.

المدلول التصوّري للجملة»، الضمير في (به) يعود على الرابط.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي**»، بمعنى أنّ هذا الضابط إذا لم يكن موجوداً في مدلولها التصوّري نفترضه موجوداً في مدلولها التصديقي المرتبط بإرادة المتكلّم، فلو كنّا ومدلول الجملة الشرطية ـ كما لو سمعناها من نائم ـ فلا يوجد فيها مفهوم ولا يتبادر إلى ذهننا الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّ الانتفاء عند الانتفاء ليس داخلاً في المدلول التصوّري. نعم، لو سمعناها من متكلّم ملتفت عاقل يكون لها مفهوم. هذا هو معنى (على مستوى المدلول التصديقي للجملة الشرطية).

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلالة تصوّرية بل بدلالة تصديقية**»، هذا إذا قلنا أنّ الضابط موجود في الدلالة التصديقية لا في الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**في هذه المرحلة**»، أي: في مرحلة الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء**»، أو ليس هو من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّه ليس كلّ ربط يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما الربط الخاصّ هو الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذا أردنا أن نعبّر عنه بمعنىً اسميّ وجدنا بالإمكان التعبير عنه بشكلين**»، أي: لو أردنا أن نعبّر عن هذا الربط الذي هو معنىً حرفيّ، بمعنىً اسميّ، لوجدنا بالإمكان التعبير عن هذا الربط الذي هو معنىً حرفيّ بشكلين.

• قوله (قدّس سرّه): «**فنقول تارة: زيارة شخص للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه**»، وهذا هو الذي يعبّر عنه الأستاذ الشهيد بالنسبة الايجادية أو الاستلزامية، يعني النسبة التي توجد أو تستلزم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ففي القول الأوّل**»، أي: في التعبير الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي القول الثاني**»، أي: في التعبير الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمعنى الأوّل لا يدلّ التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء**»؛ لما ذكرناه مراراً من أنّه ليس كلّ ربط يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما الربط الخاصّ يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وإلّا لو كان الأمر كذلك لدخل بحث مقدّمة الواجب في بحث المفاهيم؛ فليس كلّ مدلول التزامي يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما المدلول الالتزامي الخاصّ يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وهو يعني التوقّف والالتصاق. فلكي نعرف أنّ جملة ما تدلّ على المفهوم أم لا، لابدّ من وجود الربط الخاصّ فيها الذي يكون على نحو التوقّف. فضابط المفهوم هو أنّ الربط إذا كان يوازيه التوقّف فهذا المدلول الالتزامي يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وأمّا إذا لم يكن يوازيه التوقّف، بل يوازيه الاستلزام والإيجاد فهذا الربط ليس منتجاً للمفهوم. فليس كلّ ربط يفيد الانتفاء عند الانتفاء، بل الربط الخاصّ يفيد الانتفاء عند الانتفاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلكي تكون الجملة الشرطية مثلاً**»، قال (مثلاً)؛ لأنّه قال: نضرب لكم مثال الجملة الشرطية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لابدّ أن تكون دالّة على ربط الجزاء بالشرط بما هو معنىً حرفيّ موازٍ للمعنى الاسمي للتوقّف والالتصاق**»، لا موازٍ للمعنى الاسمي المرادف للاستلزام.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا على الربط بما هو معنىً حرفيّ موازٍ للمعنى الاسمي؛ لاستلزام الشرط للجزاء**»، هذا ليس كافياً لإفادة الانتفاء عند الانتفاء، فمع أنّه يوجد ربط ولكن هذا الربط غير كافٍ لإفادة الانتفاء عند الانتفاء الذي هو تعريف المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولابدّ إضافة إلى ذلك**»، من هنا دخل في بيان الركن الثاني.

• قوله: «**أن يكون المرتبط على نحو التوقّف والالتصاق طبيعيّ الوجوب لا وجوباً خاصّاً**»، أي: لكي يتمّ المفهوم لابدّ أن يكون المنتفي عند انتفاء المتوقّف عليه هو طبيعيّ الحكم وسنخه لا شخصه، وهذا هو الركن الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإلّا لم يقتضِ التوقّف إلّا انتفاء ذلك الوجوب الخاصّ**»، أي: لا يفيد إلّا انتفاء ذلك الوجوب الخاصّ، ونحن نبحث عن انتفاء الطبيعي. فتحصّل أنّ ضابط المفهوم عند الأستاذ الشهيد يتكوّن من الربط الخاصّ؛ حتّى ينتج مفهوماً، مضافاً إلى ضرورة أن يكون المرتبط على نحو التوقّف والالتصاق طبيعيّ الحكم لا شخصه. فإذا كان ربطاً ولم يكن خاصّاً فلا مفهوم فيه، وإذا كان ربطاً خاصّاً ولم يكن طبيعيّ الحكم ـ أيضاً ـ لا مفهوم فيه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإذا ثبت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوّري على النسبة التوقّفية والالتصاقية ثبت المفهوم**»، أي: وإذا ثبت دلالة الجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصوّري على النسبة التوقّفية والالتصاقية، وهنا نلاحظ أنّ المصنّف (قدّس سرّه) غيّر التعبير، فهناك عبّر بالمعنى الحرفي الذي يوازيه التوقّف، وهنا عبّر بالنسبة التوقّفية، وهذا ما أشرنا إليه، فقد تنسب النسبة إلى معنىً اسميّ حتّى تميّز النسبة عن غيرها من النسب فنقول نسبة ظرفية، نسبة استعلائية، ونحو ذلك. فهنا أثبتنا أنّه إذا أردنا أن نقول أنّ الجملة الشرطية لها مفهوم فلابدّ أن تكون أداة الشرط أو سياق الجملة موازية للمعنى الاسمي الذي هو الالتصاق والتوقّف، هذا في مرحلة الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولو لم يثبت كون الشرط علّة للجزاء**»، أي: لا نحتاج أن يكون الشرط علّة للجزاء أو حتّى جزء العلّة للجزاء، بل حتّى لو لم يكن بين الشرط والجزاء أيّ تلازم عقليّ، بل لو كان التوقّف بين الجزاء والشرط منشؤه الصدفة والاتّفاق.

• قوله (قدّس سرّه): «**لإثبات كونه مؤثّراً على أيّ حال**»، أي: لإثبات كون

الشرط مؤثّراً على أيّ حال، سواء سبق هذا الشرط شرط آخر أو لا، وهذا هو الإطلاق الأحوالي للشرط. وبعد أن أثبتنا أنّ الشرط علّة للجزاء نريد أن نثبت أنّ هذه العلّة منحصرة من خلال التمسّك بالإطلاق الأحوالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ثمّ لاستنتاج انحصار العلّة بالشرط من ذلك**»، أي: من الإطلاق الأحوالي. أي: نجري الإطلاق الأحوالي في الشرط، فنثبت أنّه علّة للجزاء، ثمّ نجري الإطلاق الأحوالي في هذه العلّة لإثبات أنّها علّة منحصرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ لو كانت للجزاء علّة أخرى لما كان الشرط مؤثّراً في حال سبق تلك العلّة**»؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة**»، وليس مستفاداً من الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما: استفادة اللزوم العلّي الانحصاري**»، هذا هو الركن الأوّل الذي ذكره المشهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**والآخر: كون المعلّق مطلق الحكم**»، أي: والركن الآخر هو كون الجزاء في الجملة الشرطية ـ مثلاً ـ مطلق الحكم لا شخص الحكم.

• قوله: «**ولا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني**»؛ لتماميّته بنظر الأستاذ الشهيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا الركن الأوّل فالالتزام بركنيّته غير صحيح**»؛ لأنّه يكفي في الركن الأوّل أن يكون المعلّق ملتصقاً بالمعلّق عليه، ومتوقّفاً على المعلّق عليه، ولو كان هذا التعليق والتوقّف والالتصاق منشؤه الصدفة والاتّفاق.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ يكفي في إثبات المفهوم دلالة الجملة على الربط بنحو التوقّف ولو كان على سبيل الصدفة**»، هذا تعليل لعدم تماميّة الركن الثاني؛ لأنّه يكفي في إثبات المفهوم دلالة الجملة على الربط، ولكن لا مطلق الربط بل الربط بنحو التوقّف ولو كان هذا التوقّف على سبيل الصدفة.

(٨٩)

مورد الخلاف في ضابط المفهوم

- مورد النزاع في ضابط المفهوم عند المشهور
  - ✓ العراقي
  - ✓ مناقشته

مورد الخلاف في ضابط المفهوم

ثمّ إنّ المحقّقَ العراقي (قدّس سرّه) ذهب إلى أنّه لا خلافَ في أنّ جميعَ الجُمل التي تكلّمَ العلماءُ عن دلالتها على المفهوم تدلُّ على الربط الخاصِّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، أي: على التوقُّف، وذلك بدليل أنّ الكلَّ متّفقون على انتفاءِ شخص الحكمِ بانتفاء القيد ـ شرطاً أو وصفاً ـ وإنّما اختلفوا في انتفاء طبيعيِّ الحكم، فلولا اتّفاقُهم على أنّ الجملةَ تدلُّ على الربط الخاصِّ المذكورِ لما تسالَموا على انتفاء الحكم ـ ولو شخصاً ـ بانتفاء القيد.

وعلى هذا الأساس فالبحثُ في إثبات المفهومِ في مقابل المنكرين له ينحصرُ في مدى إمكان إثباتِ أنَّ طرفَ الربطِ الخاصِّ المذكورِ ليس هو شخصَ الحكم، بل طبيعيُّه ليكون هذا الربطُ مستدعياً لانتفاء الطبيعيِّ بانتفاء القيد.

وإمكانُ إثباتِ ذلك مرهونٌ بإجراء الإطلاق وقرينةِ الحكمةِ في مفاد هيئةِ الجزاءِ ونحوِها ممّا يدلُّ على الحكم في القضية.

وهكذا يعودُ البحثُ في ثبوت المفهومِ لجملةِ: (إذا كان الإنسانُ عالماً فأكرِمه)، أو لجملة: (أكرم الانسانَ العالم)، إلى أنّه هل يجري الاطلاقُ في مفاد (أكرم) في الجملتين لإثبات أنّ المعلّقَ على الشرط أو الوصفِ طبيعيُّ الحكم أو لا، ونسمّي هذا بمسلك المحقّقِ العراقي في إثبات المفهوم.

الشرح

بعد أن عرفنا ـ في المقطع السابق ـ أنّ مشهور الأصوليين حدّدوا ضابط المفهوم في ركنين؛ أوّلهما: كون الربط ربطاً لزومياً ترتّبياً علّياً انحصارياً، وثانيهما: كون المعلّق مطلق الحكم لا شخصه، يقع البحث في مورد الخلاف في ضابط المفهوم بين القائلين به والمنكرين له، فهل هو في دلالة الجملة على الربط المخصوص المستدعي للانتفاء عند الانتفاء مع الاتّفاق على أنّ المنتفي هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، فيكون مورد الخلاف هو الأوّل دون الثاني، أم أنّ هذه الدلالة متّفق عليها ولكن الخلاف واقع على أنّ المتوقّف أهو طبيعيّ الحكم حتّى نقول بالمفهوم أم شخصه حتّى ننكره، فيكون مورد الخلاف هو الثاني دون الأوّل؟

مورد النزاع في ضابط المفهوم عند المشهور

ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ مورد الخلاف في ضابط المفهوم ينبغي أن ينصبّ على الركن الأوّل دون الثاني؛ أي: على دلالة الجملة على الربط المخصوص المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، فمن يقول بثبوت المفهوم لجملة ما يثبت كون الشرط ـ في تلك الجملة ـ علّة منحصرة للجزاء، ومن يقول بعدم ثبوت المفهوم في الجملة ذاتها ينكر ذلك.

بعبارة أخرى: وقع النزاع بين الأصحاب في الركن الأوّل، وهو دلالة الربط على الانتفاء عند الانتفاء أو عدم دلالته، فلو قلنا إنّ زيارة شخص لإنسان تستلزم إكرامه، فمن الواضح أنّ هذه الجملة فيها ربط، ولكنّه لا يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء فلا ينتج المفهوم، وهذا يعني أنّه ليس كلّ ربط ينتج مفهوماً، بل الربط الخاصّ هو الذي ينتج المفهوم، والربط الخاصّ ـ كما تقدّم ـ

هو النسبة التوقّفية.

وبعبارة أوضح: ليس كلّ نسبة في الجملة تنتج المفهوم، بل النسبة التوقّفية هي التي تنتجه. أمّا القيد الآخر وهو كون المنتفي طبيعيّ الحكم لا شخصه فلم يقع مورداً للنزاع بينهم.

مورد النزاع في ضابط المفهوم عند المحقّق العراقي

ذهب المحقّق العراقي إلى أنّه لا خلاف في أنّ جميع الجمل التي تكلّم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء أي: على التوقّف، وإنّما وقع الخلاف بين المنكر للمفهوم والقائل به في أنّ المنتفي أهو طبيعيّ الحكم حتّى نقول به أم شخصه حتّى ننكره؟

إذن المحقّق العراقي وافق المشهور على أنّ ضابط دلالة الجملة على المفهوم هو تماميّة هذين الركنين دون أن يناقش في ذلك، إلّا أنّه قال: إنّ الركن الأوّل وإن كان دخيلاً في استفادة المفهوم في الجملة لكن هذا الركن محلّ وفاق بين العلماء حتّى في مثل الجملة الوصفية، كما ستعرف، وإنّما النزاع وقع بينهم في الركن الثاني، وأن المعلّق على الشرط أو الوصف ونحوهما هل هو نوع الحكم ليثبت المفهوم أم أنّه شخص الحكم كي لا يثبت؟ ولذا حصر بحثه في الركن الثاني.

وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في نهاية الأفكار، حيث قال: «إن مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه لابدّ وأن يكون ممحّضاً في ناحية عقد الحمل في القضية، في أنّ الحكم المنشأ في القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة منه؛ كي يلزمه انتفاؤه رأساً عن غير مورد وجود القيد، أو أنّه شخص الحكم أو الطبيعة المهملة؛ كي لا ينافي ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد وجود القيد؟

فكأنّ القائل بثبوت المفهوم للقضية يدّعي أنّ الحكم المعلّق في القضية

اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة، والقائل بعدم المفهـوم يـدّعي خلافـه وأنّه لا يدلّ عقد الحمل في القضية إلّا على الطبيعة المهملة، مع تسالم الفريقين في ظهور عقد الوضع في القضايا ـ اسمية كانت أم فعلية أم غيرهما ـ في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتّب الحكم»[1].

توضيح ذلك: يرى المحقّق الخراساني أنّ المثبت للمفهـوم يحتـاج إلى جهـد أكبر من النافي له؛ لأنّ الأوّل يحتاج إلى إثبات اللزوم الترتّبي العلّي الانحصاري، بينما الثاني في فسحة؛ إذ يكفيه لإنكار المفهوم نفي إحدى هذه الجهـات الأربـع، وهذا ما أفاده بقوله: «لابدّ للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالـة، بأحـد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتّب الجزاء على الشرط، نحو ترتّـب المعلول على علّته المنحصرة. وأمّا القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإنّ لـه منـع دلالتها على اللزوم، بل على مجرّد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتّفـاق، أو منع دلالتها على الترتّب، أو على نحو الترتّب على العلّة، أو العلّة المنحصرة بعـد تسليم اللزوم أو العلّية»[2].

وهذا واضح، من هنا بدأ يناقش في كلّ واحدة من هذه الأمور الأربعة، ممّـا يظهر منه أنّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدم ثبوته إنّما هو في عقد الوضـع ولـيس في عقد الحمل. وهذا يجرّنا إلى بيان المقـصود مـن العقـدين، فنقـول: كـلّ جملـة يُفرض فيها موضوع ومحمول، أي: فيها حكم وفيها مـا يعـرض عليـه الحكـم. ففي جملة: (إذا زارك شخص فأكرمه)، مفاد الجزاء الذي يعرض على الموضـوع هو وجوب إكرام الشخص الزائر، وهذا ما يسمّى بعقد الحمل. بينما خـصوص الوصف العنواني المأخوذ في الموضوع يسمّى عقد الوضع، أي الوصف العنواني الثابت للذات الخارجية.

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص٤٧٠.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص١٩٤.

وإن شئت قلت: المقصود من عقد الوضع هو اتّصاف الموضوع بالوصف العنواني، كما في مثال: (كلّ إنسان ضاحك)، فالموضوع هو كلّ ذات متّصفة بالإنسانية. وأمّا عقد الحمل: فهو اتّصاف المحمول بوصف المحمول، وهو في المثال كلّ ذات ثبت لها الضحك.

في الجملة الشرطية عقد الوضع هو عبارة عن مجموع الأداة مع الشرط الذي هو الموضوع، أي: (إذا زارك شخص) والذي «يظهر من الكفاية وغيرها، جعل مركز التشاجر في ناحية عقد الوضع في القضية حيث قال: بأنّ من يقول بالمفهوم في مثل الجملة الشرطية لابدّ له من إثبات دلالة الجملة الشرطية على ترتّب الجزاء على الشرط بنحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة، وأمّا القائل بعدم المفهوم فهو في فسحة من ذلك؛ لأنّ له منع دلالتها على اللزوم تارة، بل على مجرّد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتّفاق، ومنع دلالتها على الترتّب أو على نحو الترتّب على العلّة ثانياً، أو على العلّة المنحصرة ثالثاً، بعد تسليم اللزوم والعلّية»[1]. فنلاحظ أنّ محور كلام الآخوند كان في عقد الوضع.

أمّا المحقّق العراقي فذهب إلى أنّ النزاع ينبغي أن يكون في عقد الحمل لا في عقد الوضع، واستشهد لذلك بأنّ الجملة الشرطية ـ مثلاً ـ ينتفي فيها شخص الحكم بانتفاء الزيارة، وهذا من الأمور العقلية المسلّمة التي لم يخالف فيها أحد؛ لأنّ المعلّق على شيء، عدم عند عدم المعلّق عليه.

إذاً هذا التعليق لشخص الحكم على الشرط ثابت؛ إذ لو لم يكن ثابتاً لما تسالموا على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط. من هنا ينبغي أن ينصبّ البحث على أنّ المعلّق هل هو شخص الحكم أم طبيعيّه، فإذا ثبت أنّ المعلّق هو الثاني فسوف ينتفي الحكم عند انتفائه، سواء كان ذلك التعليق من باب التعليق

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص٤٧٠.

على المنحصرة أم لم يكن كذلك.

ويمكن توضيح مسلك العراقي بطريقة أخرى، حاصلها: أنّ كلّ عنوان أخذ موضوعاً للحكم مع ما كان من شؤونه وقيوده وحالاته وأطواره، فظاهر الكلام يقتضي أن يكون له دخل بخصوصه في الحكم، ويكون هذا العنوان هو تمام الموضوع للحكم لا هو مع شيء آخر غيره أو هناك موضوع آخر غيره أيضاً لهذا الحكم. فلو قال المولى: (لا تشرب الخمر)، فالخمرية التي أُخذت عنواناً في هذا الخطاب هي تمام الموضوع للحكم، وهي بعنوانها الخاصّ لها دخالة في الحكم، لا أنّ الخمر مصداق لعنوان جامع بينه وبين غيره ولا أنّ الخمر معرّف لعنوان آخر هو موضوع الحكم، وهذا هو معنى الانحصار، فظهور كلّ قضية في أنّ الموضوع المذكور فيها المأخوذ في طيّ الخطاب هو تمام الموضوع لمضمون الخطاب ممّا لا يمكن أن ينكر، ومع ذلك وقع النزاع بينهم في أنّ القضية الفلانية هل لها مفهوم أم لا، ومن جملتها القضية الشرطية. فليس المناط في وجود المفهوم وثبوته هو ظهور القضية في كون المقدّم علّة منحصرة للتالي كما قيل؛ لأنّ هذا المعنى ثابت حتّى في اللقب بل في جميع القضايا كما ذكرنا.

فالسرّ في ثبوت المفهوم ـ بعد ظهور جميع القضايا في أنّ ما أُخذ في طيّ الخطاب تمام الموضوع وعلّة منحصرة للحكم ـ يكون شيئاً آخر، وهو أنّ المنشأ في طرف المحكوم هل هو سنخ الحكم حتّى تنتفي طبيعة وجوب إكرام زيد مثلاً بانتفاء مجيئه ويكون هو المفهوم لقضية «إن جاءك زيد فأكرمه» أم شخصه حتّى لا يدلّ على انتفاء الطبيعة عند انتفاء المجيء، فلا يكون لها مفهوم، فمورد المفهوم هو تعليق السنخ لا تعليق شخص الحكم ولو كان على العلّة المنحصرة.

فتمام مركز البحث بين المنكر والمثبت هو في مضمون الخطاب المعلّق على العنوان بخصوصه بأنّه هو السنخ أو الشخص. فمآل البحث في المقام إلى أنّ الظاهر من القضية ـ تعليقية كانت أو غيرها ـ كونها في مقام تعليق الشخص أو

السنخ بعد الفراغ عن ظهور العنوان المأخوذ فيها في دخله في مضمون الخطاب بخصوصه الذي هو ملازم لانحصاره فيه وليس له موضوع آخر غيره مستقلّاً ولا مشتركاً معه.

فتحصّل: أنّ اتّفاق الأعلام على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً أو وصفاً أو غاية...كاشف عن اتّفاقهم على أنّ الجملة تدلّ الربط المخصوص المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، ونزاعهم إنّما هو في انتفاء طبيعيّ الحكم، وفي إمكان إثبات أنّ المعلّق على الشرط ـ مثلاً ـ هو طبيعيّ الحكم أو عدم إمكان إثبات ذلك، فإن ثبت فالربط المذكور يقتضي انتفاء طبيعيّ الحكم عند انتفاء القيد وبالتالي يثبت المفهوم للجملة، وإلّا فالربط المخصوص لا يقتضي أكثر من انتفاء شخص الحكم فلا يثبت حينئذٍ المفهوم للجملة الشرطية.

وإمكان إثبات ذلك مرهون بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء ونحوها ممّا يدلّ على الحكم في القضية. قال في نهاية الأفكار: «لابدّ للقائل بالمفهوم في كلّ قضية شرطية أو وصفية أو غائية أو غيرها، من إثبات كون المحمول في تلك القضية هو السنخ، إمّا من جهة دلالة القضية عليه ولو بالإطلاق أو من جهة القرائن الخارجية، كي يستفاد المفهوم بضمّ ظهور عقد الوضع في القضية في دخل الخصوصية، وإلّا فبدون إثبات هذه الجهة لا يكاد يصحّ له الأخذ بالمفهوم والحكم بالانتفاء عند الانتفاء ولو مع إثباته انحصار العلّة»[1].

الإيرادات على مسلك المحقّق العراقي

وما أفاده المحقّق العراقي لا يمكن المساعدة عليه، وقد سجّل الأعلام على مسلكه جملة ملاحظات:

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص٤٧٢.

الأولى: ما أورده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه)، حيث قال: «إنّ المطلوب من الركن الأوّل في باب المفهوم أن يكون الحكم في الجزاء ملتصقاً بالشرط لو فرض أنّ الجزاء سنخ الحكم، فإنّ كون الحكم في الجزاء ملتصقاً بالشرط على تقدير كونه حكماً شخصياً أمرٌ مسلّم ولكنّه لا يفيد في اقتناص المفهوم ما دمنا نحتاج إلى الركن الثاني، فنحتاج في اقتناص المفهوم من الجملة إلى أن يكون الحكم في الجزاء ملصقاً بالشرط على كلّ حال، يعني حتّى لو فرض أنّ الحكم يكون سنخ الحكم لا شخص الحكم، بينما غاية ما يستكشف من حمل المطلق على المقيَّد على تقدير إحراز وحدة حكمهما أنّ هذا القيد علّة منحصرة لشخص هذا الحكم، وشخص هذا الحكم يكون ملتصقاً بالقيد، ولا تلازم بين القول بأنّ الوصف والقيد علّة منحصرة لشخص الحكم ـ كما يستفاد من حمل المطلق على المقيّد على تقدير وحدة الحكم ـ وبين القول بأنّ الوصف والقيد علّة منحصرة لسنخ الحكم، فإنّ هناك برهاناً على أنّ شخص الحكم لابدّ وأن يكون له علّة واحدة وموضوع واحد لا يأتي في سنخ الحكم، والبرهان: أنّ الحكم إنّما يتشخّص بالجعل مهما كانت له مجعولات متعدّدة، ومن الواضح أنّه لا يمكن أن يكون لجعل واحد موضوعان، بينما يعقل أن يكون لجعلين مستقلّين موضوعان مستقلّان»[1].

الثانية: ما أفاده تلميذ المحقّق العراقي ومقرّر أبحاثه الشيخ محمد تقي البروجردي، حيث قال: «لا يخفى عليك أنّ مجرّد ظهور عقد الوضع في دخل العنوان بخصوصيته في ترتّب الحكم السنخي غير مجدٍ أيضاً في استفادة الانتفاء عند الانتفاء إلّا بضمّ قضية إطلاق ترتّب الحكم والجزاء عليه في الترتّب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال، وإلّا فبدونه يحتمل أن يكون هناك علّة أخرى

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤٧ – ١٤٨.

تقوم مقامه عند انتفائه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الأخذ بالمفهوم في القضية، كما هو واضح . وحينئذ فإذا احتجنا إلى قضية إطلاق ترتّب الجزاء في الحكم بالانتفاء عند الانتفاء ـ كما اعترف به الأستاذ أيضاً ـ نقول بأنّه ملازم قهراً مع انحصار العلّة، فلا يستغنى حينئذ في الحكم بانتفاء السنخ عن إثبات انحصار العلّة، كما لا يخفى»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**ثمّ إنّ المحقّق العراقي** (قدّس سرّه) **ذهب إلى أنّه لا خلاف في أنّ جميع الجمل التي تكلّم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء**»، نقول: جميعها لا تدلّ على ذلك الربط الخاصّ المنتج للمفهوم بالاصطلاح الأصولي. نعم، فيها ربط وفيها استلزام، ولكن ليس كلّ استلزام يفيد المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك بدليل أنّ الكلّ متّفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد**»، هذا هو دليل المحقّق العراقي على أنّه لم يقع الخلاف بينهم في أنّ الجمل التي تكلّم العلماء على دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، وحاصله: أنّ الكلّ متّفق على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد، سواء كان ذلك القيد شرطاً كما في الجملة الشرطية أو وصفاً كما في الجملة الوصفية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما اختلفوا في انتفاء طبيعيّ الحكم**»، كما يقول المحقّق العراقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلولا اتّفاقهم على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ المذكور لما تسالموا على انتفاء الحكم ـ ولو شخصاً ـ بانتفاء القيد**»، أي: فلولا

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١ـ٢، ص٤٧٢.

اتّفاق الأصوليين على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ المذكور الذي هو التوقّف لما تسالموا واتّفقوا على انتفاء الحكم ولو شخصاً بانتفاء القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى هذا الأساس**»، أي: على أساس ما ذكره المحقّق العراقي؛ من أنّ كلّ ربط هو ربط خاصّ دالّ على التوقّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإمكان إثبات ذلك**»، أي: إمكان إثبات أنّ المنتفي عند انتفاء الشرط أو القيد هو الطبيعي مرهوناً بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في مفاد هيئة الجزاء، التي هي (فأكرمه) في قولنا: (إن جاءك العالم فأكرمه). وبهذا يتّضح أنّ المحقّق العراقي يرى أنّ الإطلاق وقرينة الحكمة تجري في المعنى الحرفي، بخلاف الشيخ الأنصاري.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهكذا يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه**»، بناء على مسلك المحقّق العراقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلى أنّه هل يجري الإطلاق في مفاد أكرم من الجملتين**»، الجملة الشرطية والجملة الوصفية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لإثبات أنّ المعلّق على الشرط أو الوصف طبيعيّ الحكم أو لا**»، أي: لإثبات أنّ المعلّق على الشرط في الجملة الأولى ولإثبات أنّ المعلّق على الوصف في الجملة الثانية هو طبيعيّ الحكم أو لا.

• قوله (قدّس سرّه): «**ونسمّي هذا بمسلك المحقّق العراقي في إثبات المفهوم**»، أي: ونسمّي هذا الخلاف في الركن الثاني دون الأوّل في ضابط المفهوم بمسلك المحقّق العراقي في إثبات المفهوم.

(٩٠)

مفهوم الشرط

- معنى الشرط
- تحرير محلّ النزاع
- مفاد أداة الشرط
- المربوط بأداة الشرط
- سريان الربط من المدلول التصوّري إلى التصديقي
- الأقوال في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم
- الوجوه التي ذكرت لإثبات المفهوم للجملة الشرطية

✓ الوجه الأوّل: دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالتبادر

✓ الوجه الثاني: دلالتها على المفهوم بالانصراف

مفهوم الشرط

ذهب المشهورُ إلى دلالة الجملةِ الشرطيةِ على المفهوم، وقرّبَ ذلك بعدّة وجوه:

الأوّلُ: دعوى دلالةِ الجملةِ الشرطيةِ بالوضع على أنّ الشرطَ علّةٌ منحصرةٌ للجزاء، وذلك بشهادة التبادر.

وعلى الرّغم مِن صحّةِ هذا التبادر، اصطدمتِ الدعوى المذكورةُ بملاحظة، وهي أنّها تؤدّي إلى افتراض التجوُّزِ عند استعمالِ الجملةِ الشرطية في موارد عدمِ الانحصار، وهو خلافُ الوجدان، فكأنّه يوجد في الحقيقة وجدانانِ لابدّ من التوفيقِ بينهما:

أحدُهما: وجدانُ التبادرِ المدّعى في هذا الوجه.

والآخر: وجدانُ عدمِ الإحساسِ بالتجوُّز عند استعمالِ الجملةِ الشرطيةِ في حالات عدمِ الانحصار.

الثاني: دعوى دلالةِ الجملةِ الشرطيةِ على اللزوم وضعاً، وعلى كونه لزوماً عِلّياً انحصارياً بالانصراف؛ لأنّه أكملُ أفراد اللزوم.

ولوحظ على ذلك: أنّ الأكمليةَ لا توجبُ الانصرافَ، وأنّ الاستلزامَ في فرض الانحصارِ ليس بأقوى منه في فرض عدمِ الانحصار.

الشرح

بعد أن بيّن المصنّف (قدّس سرّه) ـ في المقاطع السابقة ـ ضابط المفهـوم، شرع في بيان وبحث الجمل التي وقعت مورداً للبحث بين علماء الأصـول مـن حيـث دلالتها على المفهوم أو عدم دلالتها عليه. وأوّلها الجملة الشرطية.

وقبل الدخول فيما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) مـن الوجـوه والتقريبـات التـي أقامها المشهور لإثبات دلالة الجملة الشرطية عـلى المفهـوم ينبغـي الإشـارة إلى جملة من المباحث[1]:

المبحث الأوّل: في معنى الشرط

عند متابعة استعمال كلمة (الشرط) في العلوم نجد أنّ لها إطلاقات مختلفة:

الأوّل: يطلق الشرط في اللغة ويراد به الربط بين شيئين، قال في الـصحاح: «الشرط معروف وكذلك الشريطة، والجمع شروط وشرائط، وقـد شرط عليـه كذا بشرط ويشرط واشترط عليه»[2] ويفهم من ذلك أنّه أراد بـه مجـرّد الإلـزام والالتزام، فهو لم يخصّه بما إذا كان في ضمن العقد، فضلاً عن البيع فقط.

وقد ذكر الشيخ الأعظم أنّ الشرط يطلق عـلى معنيـين: «أحـدهما: المعنـى الحدثي، وهو بهذا المعنى مصدر (شَرَطَ) بمعنـى الإلـزام، فهـو شـارط للأمـر الفلاني، وذلك الأمر مشروط له أو عليه، ومنه الاشتراط بمعنى الالتـزام، مـن غير فرق في ذلك بين أن يكون ابتدائياً أو ضمن عقد، كما يساعد عليـه العـرف،

---

(١) جميع هذه المباحث لم يتعرّض لها المصنّف (قدّس سرّه) في المتن.

(٢) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفـور عطـار، دار العلـم للملايـين، بـيروت، الطبعـة الرابعـة ١٤٠٧هــ: ج٣، ص١١٣٦، مادة: (شرط).

كما في قولك: شرطت على نفسي كذا، أو فلان شرط على نفسه كذا»[١].

ولكن الفيروز آبادي قال: «الشرط: إلزام الشيء، والتزامه في البيع ونحوه...»[٢]. وتبعه على ذلك ابن منظور، حيث قال: «الشرط: معروف... والجمع شروط وشرائط. والشرط: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه...»[٣]. فالشرط عندهما عبارة عن الإلزام والالتزام المقيّد بوقوعه في ضمن معاملة كالبيع ونحوه، وظاهر كلامهما أنّ الشرط لا يصدق على الالتزامات الابتدائية، وأنّ «استعماله في الإلزام الابتدائي مجازاً أو غير صحيح، مع أنّه لا إشكال في صحّته، بل وفي اطّراده في موارد استعماله»[٤]. وقد استند الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) ـ في المطارح والمكاسب ـ في شموله لها إلى إطلاقه عليها في موارد، منها:

• قول النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) في حكاية بيع بريرة: «**قضاء الله أحقّ، وشرطه أوثق، وإنّما الولاء لمن أعتق**»[٥]، فإنّه أطلق الشرط على ما جعله الله تعالى ابتداء من أنّ الولاء للمعتق خاصّة.

• قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في الردّ على رجل تزوّج امرأة وشرط لها إن هو تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو اتّخذ عليها سرية فهي طالق، فقضى في ذلك أنّ «**شرط الله قبل شرطكم**»، فإن شاء وفى لها بما شرط، وإن شاء أمسك واتّخذ عليها ونكح عليها[٦].

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٢١.

(٢) القاموس المحيط: ج٢، ص٣٦٨، مادة: (شرط).

(٣) لسان العرب: ج٧، ص٣٢١، مادة: (شرط).

(٤) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٢٢.

(٥) السنن الكبرى، للبيهقي، دار الفكر: ج١٠، ٢٩٥.

(٦) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلق عليه سيّدنا الحجّة السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب

• رواية محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن جميل، عن فضيل، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «قلت له: ما الشرط في الحيوان؟ فقال: **إلى ثلاثة أيّام للمشتري**، قلت: فما الشرط في غير الحيوان؟ قال: **البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما**»[1].

• إطلاق الشرط على النذر أو العهد أو الوعد في بعض أخبار الشرط في النكاح، كما في موثّقة إسحاق بن عمار عن الإمام جعفر الصادق عن أبيه عليهما السلام: أنّ علي بن أبي طالب (عليه السلام) كان يقول: «**من شرط لامرأته شرطاً فليفِ لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم، إلّا شرطاً حرّم حلالا أو أحلّ حراماً**»[2].

• صحيحة علي بن رئاب عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، قال: «سئل وأنا حاضر عن رجل تزوّج امرأة على مائة دينار على أن تخرج معه إلى بلاده، فإن لم تخرج معه فإنّ مهرها خمسون ديناراً إن آبت معه إلى بلاده؟ قال: فقال: **إن أراد أن تخرج بها إلى بلاد الشرك فلا شرط له عليها في ذلك، ولها مائة دينار التي أصدقها إياها، وإن أراد أن يخرج بها إلى بلاد المسلمين ودار الإسلام فله ما اشترط عليها، والمسلمون**

الإسلامية، طهران: ج٣، ص٢٣١، باب من عقد على امرأة وشرط لها أن لا يتزوّج عليها ولا يتسرّى، ح١.

(١) الأصول من الكافي، تأليف: ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (قدّ سرّه)، مع تعليقات نافعة مأخوذة من عدّة شروح، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ: ج٥، ص١٧٠، باب الشرط والخيار في البيع، ح٦.

(٢) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه سيّدنا الحجّة السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ ش: ج ٧، ص٤٦٧، باب من الزيادات في فقه النكاح، ح٨٠.

عند شروطهم، وليس له أن يخرج بها إلى بلاده حتّى يؤدّي إليها صداقها أو تـرضى منـه من ذلك بما رضيت وهو جائز له»[١].

هذا مضافاً إلى أنّ صاحب الحدائق ادّعى أنّ إطلاق الشرط على البيع كثـير في الأخبار، حيث قال: «**ويطلق الشرط على البيع كثيراً**»[٢].

فتحصّل: أنّ الشيخ الأنصاري (رحمه الله) يرى أنّ استعمال الـشرط في الإلـزام الابتدائي صحيح. ولكـنّ الحـقّ أنّ جميـع هـذه الوجـوه مـع دعـوى صـاحب الحدائق هي محلّ نقاش[٣].

وأمّا دعوى كون الاستعمال مجازاً، فيدفعها أولوية الاشتراك المعنـوي، وأنّ المتبادر من قوله: (شرط على نفسه كذا)، لـيس إلّا مجـرّد الإلـزام[٤]. مـضافاً إلى استدلال الإمام (عليه السلام) بالنبوي: (**المؤمنون عند شروطهـم**) عـلى إمـضاء النـذر والعهد، كما في رواية أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن منـصور بـزرج، عن عبد صالح (عليه السـلام)، قال: «قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة، ثـمّ طلّقها، فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبـت عليـه إلّا أن يجعـل لله عليـه أن لا

---

(١) الكافي، مصدر سابق: ج٥، ص٤٠٤، باب الشرط في النكاح وما يجوز منه وما لا يجوز، ح٩.

(٢) كلّ من نقل دعوى صاحب الحدائق قيّدها بالأخبار، ثمّ راح يشكل على هذه الدعوى، مع أنّ هذا القيد غير موجود في عبارته، حيث قال: «ويطلق الشرط عـلى البيـع كثـيراً». الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف: العالم البارع الفقيه المحـدث الـشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج٢٠، ص٧٣. فلعلّه يعني في اللغة والعرف.

(٣) انظر: حاشية المكاسب (القديمة): ص٩ـ١١.

(٤) انظر: كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيـق: لجنـة تحقيـق تـراث الـشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ: ج٦، ص١٢.

يطلّقها ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: **بئس ما صنع، وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له: فليف للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله** (صلّى الله عليه وآله) **قال: المؤمنون عند شروطهم**»[(١)].

الثاني: يطلق الشرط في العرف ويراد به ما يلزم من عدمه العدم من دون ملاحظة أنّه يلزم من وجوده الوجود أو لا، وهو بهذا المعنى اسم جامد لا مصدر، فليس فعلاً ولا حدثاً؛ قال الشيخ الأنصاري ـ وهو بصدد بيان إطلاقات الشرط في العرف ـ: «الثاني: ما يلزم من عدمه العدم، من دون ملاحظة أنّه لا يلزم من وجوده الوجود، وهو بهذا المعنى من الجوامد ولا يكون مشتقّاً»[(٢)].

وهذا المعنى هو مقصود الفقهاء. قال في تحقيق الأصول: «وفي الفقه ينطبق على ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، كما في قولهم: الوضوء شرط للصلاة»[(٣)].

الثالث: يطلق الشرط في الفقه والأصول على الالتزام في ضمن الالتزام، أعمّ من أن يكون الالتزام بنحو الفعل أو النتيجة[(٤)].

الرابع: يطلق الشرط في ألسنة النحاة ويراد به الجملة الواقعة تلو أداة الشرط؛ قال في القوانين: «واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقاً أو ما علّق عليه جملة وجوداً يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله»[(٥)].

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج٢١، ص٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ح٤.

(٢) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٢٣.

(٣) تحقيق الأصول، على ضوء أبحاث شيخنا الفقيه المحقّق الأصولي المدقّق آية الله العظمى الوحيد الخراساني، تأليف السيّد علي الحسيني الميلاني، ١٤٢٨ هـ: ج٤، ١٧٤.

(٤) انظر المصدر نفسه: ج٤، ص١٧٤.

(٥) قوانين الأصول، الميرزا القمي، طبعة حجرية قديمة: ص١٧١.

الخامس: يطلق الشرط في المعقول ويراد منه أحد أجزاء العلّة، أو قل: مكملية فاعلية الفاعل أو قابلية القابل.

ولا يبعد إرجاع جميع هذه المعاني إلى معنى واحدٍ، هو: الربط والتعليق، وتحقيق المطلب موكول إلى الدراسات الفقهية.

المبحث الثاني: في تحرير محل النزاع

هل النزاع بين علماء الأصول في مفهوم الشرط هو نزاع في أصل ثبوت المفهوم للجملة الشرطية وعدم ثبوته، أي: في أصل ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أو عدم ظهورها فيه فيكون صغروياً، أم أنّ النزاع بينهم في حجّية مفهوم الشرط وعدمه بعد الفراغ عن أصل الدلالة والظهور فيكون كبروياً؟

الذي يظهر من كلمات الأكثر ـ خصوصاً المتأخّرين ـ هو الأوّل؛ قال المحقّق الخراساني (قدّس سرّه): «فصل: الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام»[1].

وقال الشيخ النائيني(قدّس سرّه) ـ بعد أن ذكر أنّ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية يتوقّف على أمور ـ: «فإذا تمّت هذه الأمور للقضية الشرطية كان لها مفهوم، وإذا انتفى أحد هذه الأمور لم يكن للقضية مفهوم»[2].

وقال السيّد الخميني (قدّس سرّه): «فصل: هل الجمل الشرطية تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء مع الخلوّ عن القرينة؟ فيها خلاف»[3].

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ١٩٤.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ـ٢، ص٤٧٩.

(٣) تهذيب الأصول؛ تقريراً لبحث سيدنا العلّامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، دار الفكر، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش: ج١، ص ٣٤٠.

وقال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «في مفهوم الشرط، وأنّه هل للجملة الشرطية مفهوم أو لا»[1]. فهم يبحثون عن أصل دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وعلى تقدير ثبوتها يلتزمون بحجّيتها.

نعم يظهر من كلمات البعض ـ خصوصاً المتقدّمين ـ الثاني، حيث إنّهم يعنونون البحث في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ بقولهم: (هل مفهوم القضية الشرطية حجّة أم لا؟). قال الشيخ البهائي (قدّس سرّه): مفهوم الشرط حجّة عند الأكثر[2]. وقال الميرزا القمّي (قدّس سرّه): اختلف الأصوليّون في حجّية مفهوم الشرط[3]. وهذه التعبيرات توهم أنّ النزاع بينهم كبرويّ، وكأنّ أصل دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مفروغ عنه، والبحث إنّما يقع في حجّية تلك الدلالة. ولكن بعد مراجعة كلمات القوم في مطاوي البحث يظهر أنّ ذلك غير مقصود لهم.

أمّا المتأخّرون فلتصريحهم ـ كما عرفت ـ بأنّ النزاع صغروي، وأنّ الكلام إنّما هو في أصل وجود المفهوم خارجاً، بمعنى أنّ الجملة الشرطية ـ أو ما شاكلها ـ هل هي ظاهرة في المفهوم أم لا؟ وأمّا تعبير البعض منهم في عنوان المسألة: بأنّ مفهوم القضية الشرطية حجّة أم لا؟ فإنّما هو لنكتة خاصّة، وهي أنّه لا إشكال ولا خلاف في أنّ لجميع الموضوعات التي وقع البحث في مفهومها دلالة ما أو إشعاراً ما على المفهوم، ولكن وقع النزاع في أنّ هذه الدلالة أتقف عند حدّ الإشعار حتّى لا تكون حجّة، أم تصل إلى حدّ الظهور اللفظي العرفي فتكون حجّة؟

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٥٩٢.

(٢) زبدة الأصول، تأليف: الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي الجبعي المشتهر بالبهائي، انتشارات مرصاد، ١٤٢٣هـ: ص١٥٠.

(٣) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص١٧١.

وأمّا المتقدّمون من علماء الأصول فالدقّة في كلماتهم تقتضي هذا المعنى، أي: أنّ مرادهم من حجّية مفهوم وعدمها أنّه هل تصل تلك الدلالة المفروغ عنها إلى حدّ الظهور العرفي فتكون حجّة أم لا؟

المبحث الثالث: في مفاد أداة الشرط

ذهب المشهور من علماء العربية إلى أنّ أداة الشرط وضعت لإيجاد الربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء، وهذا هو المتداول عند أهل العرف والمحاورة، وخالف في ذلك المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه)، فقال: إن شأن أداة الشرط كما يشهد بها الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية ليس إلّا جعل متلوّها واقعاً موقع الفرض والتقدير، فكما أنّ أداة الاستفهام موضوعة لإفادة أنّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، وأداة الترجّي موضوعة لإفادة أنّ مدلولها واقع موقع الترجّي، كذلك أداة الشرط موضوعة لإفادة أنّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، أمّا الدالّ على الربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء فهو هيئة ترتيب الجزاء على الشرط التي قد تتحصّل من فاء الجزاء، وهذا ما أفاده بقوله: «إن أداة الشرط كما يساعده الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية تفيد أنّ مدخولها المسمّى بالشرط والمقدّم واقع موقع الفرض والتقدير، وأنّ الملازمة والتعليق وأشباه ذلك تستفاد من ترتيب الجزاء والتالي على أمر مقدّر الوجود مفروض الثبوت؛ لأنّ طبع المرتّب على مفروض الثبوت على حسب طبع المرتّب عليه، فيكون وجوده دائراً مدار وجوده إن مقدّراً فمقدّراً وإن محقّقاً فمحقّقاً، ولذا قالوا: إنّ (لو) حرف امتناع؛ لأنّ مدخوله بحسب أصله الماضي، وتقدير أمر في الماضي يدلّ على أنّ المحقّق عدمه، وإلّا لما احتاج وجوده إلى الفرض والتقدير، ومن الواضح أنّ وجود ما تحقّق عدمه محال»[1].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، مصدر سابق: ج١، ص٣٢٩ـ ٣٣٠.

وكلّ من المشهور والمحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) لم يقدّم دليلاً على مدّعاه. ولكن الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بحوث الخارج تبرّع بتصوير برهان انتصاراً للمحقّق الأصفهاني، حاصله: «أنّ الاستفهام يدخل على الجملة الشرطية بأحد نحوين:

فإمّا أن يدخل عليها بنحو تكون الجملة الشرطية بتمامها متعلّقة للاستفهام كما في قولنا: هل إذا جاء زيد تكرمه؟

وإمّا أن يدخل عليها بنحو يكون الاستفهام هو الجزاء فيها، كما في قولنا: إذا جاء زيد فهل تكرمه؟ فالاستفهام هنا وقع جزاء، ولا إشكال في أنّ الاستفهام فعليّ على كلا النحوين. ومن هنا كان السامع يترقّب جواباً على هذا الاستفهام.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ فعلية الاستفهام على النحو الأوّل، واضحة ومعقولة؛ لأنّ الاستفهام ورد على الجملة الشرطية بتمامها.

وأمّا فعلية الاستفهام على النحو الثاني ـ أي: فيما إذا وقع الاستفهام جزاء ـ فهذه الفعلية لا يمكن تفسيرها على مذهب المشهور، من كون أداة الشرط موضوعة للربط بين الجزاء والشرط؛ إذ بناء على هذا يكون الاستفهام معلّقاً على مجيء زيد؛ لأنّ الجملة الاستفهامية هي بنفسها جُعلت جزاء في الجملة الشرطية، وعليه لا يكون الاستفهام فعلياً حينئذٍ ما دام مجيء زيد ليس فعلياً.

بينما فعلية الاستفهام على النحو الأوّل، واضحة بل بديهية.

وأمّا على مبنى المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) فإنّه يمكن تفسير فعلية الاستفهام، بأن يُقال: إنّ الاستفهام وإن كان معلّقاً على الشرط أيضاً، إلّا أنّ الشرط هنا ليس واقعاً مجيء زيد كي لا يكون فعلياً، وإنّما الشرط هنا هو فرض مجيء زيد، وحيث إنّ هذا الفرض ثابت وفعليّ ببركة أداة الشرط، فالاستفهام المعلّق على هذا الشرط أيضاً يكون فعلياً، وإذا تحقّقت فعلية الاستفهام تعيّن

مبنى المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) دون مبنى المشهور، وتبيّن أنّ الدالّ على الربط هو هيئة الترتيب بين الجزاء والشرط المتمثّلة (بالفاء)، وليست أداة الشرط هي الدالّة على الربط بين الجزاء والشرط كما ذهب إليه المشهور»[١].

هذه صورة برهان لإثبات مذهب المحقّق الأصفهاني في أنّ أداة الشرط موضوعة للفرض والتقدير لا لإيجاد الربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء، إلّا أنّ هذا البرهان غير تامّ؛ «لأنّ إشكال فعلية الاستفهام يرد حتّى على مبنى المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه)؛ لأنّه يقال: بأنّ فرض المجيء وتقديره إنّما وقع شرطاً للجزاء، بما هو مرآة وفانٍ في المفروض، وإلّا لزم من عدم هذا القول أن يُصبح التكليف فعلياً على المكلّف ـ فيما إذا كان الجزاء متضمّناً لتكليف إلزامي، كما في قوله: إن جاء زيد فأكرمه ـ حتّى ولو لم يتحقّق الشرط في الخارج؛ على أساس أنّ شرط الحكم إنّما هو الفرض والتقدير، والحال أنّ الفرض فعليّ على كلّ حال، فلابدّ وأن يكون الحكم فعلياً، مع أنّ هذا الأمر لا يلتزم به أحد فقهياً.

وبناء على كون الشرط هو فرض المجيء بما هو مرآة وفانٍ في المجيء، يعود الإشكال حينئذٍ على المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه)؛ لأنّه يُقال: له حينئذٍ: كيف يُصبح الاستفهام فعلياً، مع كون المجيء غير فعليّ في الخارج»[٢].

من هنا لابدّ من حلٍّ آخر لإشكال فعلية الاستفهام على كلا المبنيين، ويمكن أن نفترض أنّ الحلّ الآخر «هو أن يُقال: إنّ هذا النحو من الاستفهام الذي وقع بنفسه جزاء، يرجع إلى النحو الأوّل من الاستفهام؛ لأنّ مرجع قولنا: إذا جاءك زيد فهل تكرمه؟ إلى قولنا: هل إذا جاءك زيد تكرمه؟ ففي

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٥٩٤-٥٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٦، ص٥٩٦.

الحقيقة النحو الثاني من الاستفهام يرجع إلى النحو الأوّل.

وقد عرفت أنّ فعلية النحو الأوّل واضحة، فحينئذٍ تكون فعلية النحو الثاني أيضاً مثلها؛ لرجوعها إليها»[١].

ثمّ إنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يقيم برهاناً على صحّة دعوى المشهور وبطلان دعوى المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه)[٢]، فتكون النتيجة: أنّ أداة الشرط موضوعة للربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء.

المبحث الرابع: في أنّ المربوط بأداة الشرط هو المدلول التصوّري للشرط والجزاء

بعد أن عرفنا أنّ المشهور ذهب إلى أنّ أداة الشرط تدلّ على الربط بينه وبين الجزاء، نسأل عن هذه الأداة هل تربط بين المدلولين التصوّريين للشرط والجزاء، أم تربط بين المدلولين التصديقين لهما؟ فمثلاً: «قولك: إن جاء زيد فأكرمه، هل أنّ كلمة الشرط تدلّ على كون المربوط هو المدلول التصوّري للجزاء، وهو النسبة التحريكية الإرسالية بين الإكرام والمكلّف، وبذلك يكون المدلول التصوّري للجزاء هو المعلّق وهو المربوط؟ أو أنّها تدلّ على كون المربوط هو المدلول التصديقي له؟ وهو الإلزام والإيجاب الثابت في نفس المولى، أو جعل الوجوب وبذلك يكون المدلول التصديقي للجزاء هو المعلّق وهو المربوط»[٣].

وليس المقصود من الشقّ الأوّل أنّ المدلول التصديقي للجزاء لا يكون معلّقاً ومربوطاً، بل يمكن أن يكون معلّقاً ولكن بتبع المدلول التصوّري.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٥٩٦.

(٢) راجع: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٥٩٦ -٦٠٤.

(٣) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٠٥.

اختار السيّد الأستاذ في «البحوث» الأوّل؛ وهو أنّ المعلّق والمربوط بأداة الشرط إنّما هو المدلول التصوّري للشرط والجزاء، واستدلّ على ذلك بأمرين:

«**الأمر الأوّل**: هو أنّه قد ذكرنا في بحث الوضع أنّ الدلالة الوضعية هي دلالة تصوّرية دائماً، وأمّا الدلالة التصديقية فهي خارجة عن الوضع، وإنّما ترجع إلى ظهور سيأتي كما عرفت تحقيقه، وحينئذ نقول: أنّه في محلّ الكلام، لابدّ وأن نفرض معنى كاملاً للجملة الشرطية في مرحلة مدلولها التصوّري قبل ملاحظة مدلولها التصديقي؛ باعتبار أنّه قد لا يكون لها مدلول تصديقي أصلاً، كما لو صدرت الجملة الشرطية من غير العاقل الملتفت، كآلة التسجيل مثلاً، وإمّا لكون المدلول التصديقي ليس موازياً للجزاء، وإنّما هو موازٍ لما دخل على الجملة الشرطية كما في قوله: هل إن جاء زيد فتكرمه، أو ليس إذا جاء زيد فتكرمه، فالمدلول التصديقي هنا هو الاستفهام عن الجملة، أو نفي مفاد الجملة، دون إثبات الإكرام والجزاء بنحو الإخبار أو الإنشاء، ومع عدم وجود مدلول تصديقي للجزاء لا يُمكن أن تربط الأداة بين المدلولين التصديقيين؛ إذ لو كانت مفيدة لربط مدلولها التصديقي، للزم أن لا يكون هناك معنى متكامل للجملة الشرطية في مورد عدم وجود مدلول تصديقي لها، مع أنّ هذا واضح الفساد؛ لأنّ المعنى المتكامل للجملة الشرطية محفوظ على مستوى المدلول التصوّري سواء كان لها مدلول تصديقي أو لم يكن لها ذلك. فهذا يثبت أنّ الأداة تفيد ربط المدلول التصوّري بالشرط.

الأمر الثاني: هو أنّ المدلول التصديقي قد يكون مستفاداً من كلمة في ضمن الجملة الشرطية، وليس من نفي الجملة الشرطية، كما في قولنا: هل إذا جاء زيد تكرمه؟ فالجزاء هنا ليس له مدلول تصديقي، ليُقال بأنّ أداة الشرط تدلّ على ربطه بالشرط، وإنّما المدلول التصديقي مستفاد من كلمة هل، وهذا بخلاف المدلول التصوّري، فإنّه دائماً يُستفاد من الجملة الشرطية.

وهذا يدلّ على أنّه هو المربوط بالشرط، وإلّا لما كان معنى الجملة مكتملاً في فرض عدم وجود مدلول تصديقي لها كما عرفت سابقاً»[1].

المبحث الخامس: في سريان الربط من المدلول التصوّري إلى التصديقي

إنّ الجملة الشرطية تارة لا يكون لها مدلول تصديقي، كما إذا كان المدلول التصديقي بإزاء الأداة الداخلة على الجملة الشرطية، كأداة الاستفهام أو أداة النفي، كما في قولك: (هل إذا جاء زيد فتكرمه)، أو (ليس إذا جاء زيد فتكرمه). وأخرى يكون للجملة الشرطية مدلول تصديقي.

والصورة الأولى خارجة موضوعاً عن محلّ الكلام؛ لأنّه مع عدم ثبوت المدلول التصديقي بإزاء الجملة الشرطية لا معنى للبحث عن سريان الربط من المدلول التصوّري للمدلول التصديقي.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الجملة الشرطية إذا كان لها مدلول تصديقي فهو واحد وليس متعدّداً، وهذا المدلول التصديقي الواحد إمّا أن يكون بإزاء مفاد أصل الجملة الشرطية، وإمّا بإزاء الشرط، وإمّا بإزاء الجزاء، ولا رابع. ومن الثابت أنّ المدلول التصديقي ليس بإزاء الشرط؛ لأنّ المتكلّم لا يريد الإخبار عن تحقّق فعل الشرط في قوله: (إذا جاء زيد فأكرمه)، فليس لفعل الشرط مدلول تصديقي. فيظلّ الاحتمالان الآخران، فلو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد هيئة الجملة الشرطية، فلا يسري التعليق من المدلول التصوّري إلى المدلول التصديقي، أمّا إذا كان موازياً لمفاد الجزاء فالظاهر سريان التعليق.

توضيح ذلك: «لو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد هيئة الجملة الشرطية الدالّة على النسبة التعليقية بأن يكون المقصود الجدّي للمتكلّم الإخبار عن أنّ النسبة في الجزاء ـ سواء كانت نسبة تصادقية كما لو فرض الجزاء جملة خبرية أو

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٠٥ـ٦٠٦.

كانت نسبة إنشائية طلبية ـ معلّقة على الشرط، فلا إشكال حينئذٍ في عدم سريان التعليق والربط إلى المدلول التصديقي؛ لأنّه عبارة عن الإخبار عن الربط والتعليق، لا عبارة عمّا يوازي المعلّق في المدلول التصوّري، فكيف يسري التعليق إليه؟ فإنّ التعليق إنّما يمكن أن يسري إلى المدلول التصديقي فيما إذا كان المدلول التصديقي موازياً للجزاء الذي هو المعلّق في المدلول التصوّري.

وأمّا لو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد الجزاء في الجملة الشرطية لا موازياً لمفاد أصل الجملة الشرطية فحينئذٍ إمّا أن يكون الجزاء جملة إخباريّة كما إذا قيل: إذا جاء زيد فأصافحه، وإمّا أن يكون جملة إنشائية كما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرمه، فلو كان الجزاء جملة إخباريّة فمن المعقول أن يكون المدلول التصديقي معلّقاً أيضاً، كما إذا كان مقصود المتكلّم أن يخبر عن أنّه سوف يصافح زيداً لكن ليس مقصوده الإخبار الفعلي المطلق، وإنّما مقصوده الإخبار المشروط والمنوط بمجيء زيد، فيخبره عن المصافحة إخباراً منوطاً بمجيء زيد، فكأنما الإخبار معلّق على تقدير مجيء زيد، كما أنّه من المعقول أن لا يكون المدلول التصديقي معلّقاً، كما إذا قصد أن يخبر بالفعل ويحكي بالفعل عن خصوص الحصّة المعلّقة لمفاد الجزاء، فيخبر عن أنّه سوف أصافح تلك المصافحة التي تكون مشروطة بمجيء زيد، وهذا لازمه أنّه لو لم يجئ زيد لكان هذا الشخص كاذباً؛ إذ سوف لا يصافح تلك المصافحة التي تكون ثابتة عند مجيء زيد.

إلّا أنّ هذا القسم الأخير خلاف الظاهر، فإنّه لو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد الجزاء فأصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات يقتضي أن يكون المدلول التصديقي أيضاً معلّقاً كالمدلول التصوّري.

وأمّا إذا كان الجزاء جملة إنشائية كما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرمه، فالمدلول التصديقي حينما يكون موازياً للجزاء ـ كما هو المفروض، والذي هو عبارة عن

إيجاب الإكرام ـ يجب أن يكون معلّقاً على الشرط ومقيّداً بـه، فيجعـل وجـوب الإكرام مشروطاً بمجيء زيد، ولا يمكن أن يفترض عدم تقييده؛ إذ لو لم يكـن جعل الوجوب مقيّداً بالشرط:

فإمّا يقال: إنّ نفس الوجوب مقيّد بالـشرط بـأن يجعـل الوجـوب المقيّـد، وهذا يرجع في الحقيقة إلى تقييد نفس الجعل؛ إذ الصحيح أنّه لا واقع للمجعول في مقابل الجعل، فتقييد المجعول يعني تقييد الجعل، كما أنّ تقييـد الجعـل يعنـي تقييد المجعول.

وإمّا يقال: بأنّ نفس الوجوب أيضاً غير مقيّد، فيجعل بالفعل وجوباً فعلياً غير مقيّد، فلماذا في مقام إبراز مثل هذا الوجوب الفعلي بَيّن الجملة الشرطية بـل كان ينبغي أن يقتصر على الجـزاء مـن دون ذكـر الـشرط ويقـول: أكـرم زيـداً، فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبـات أنّ المـدلول التـصديقي لـو كان موازياً للجزاء فلابدّ وأن يكون معلّقاً على الشرط كما أنّ المدلول التصوّري للجزاء معلّق عليه»[1].

فتحصّل: أنّه عندما يكون المـدلول التـصديقي موازيـاً لمفـاد هيئـة الجملـة الشرطية فحينئذٍ لا يسري التعليق إلى المدلول التصديقي، وعندما يكون موازيـاً لمفاد الجزاء فالظاهر السريان، سواء كان الجزاء جملة إخباريّة أم إنشائية.

وقد ذهب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى أنّ المدلول التصديقي إنّما هـو بـإزاء الشرطية، أي: أنّ مراد المتكلّم وقصده هو إثبات التوقّف والتلاصق مـن الجملـة، وأقام على ذلك برهاناً يتألّف من مقدّمتين:

الأولى: أنّ النسبة الكبرى في الجملة الشرطية إنّما هي النـسبة الحاصـلة مـن ربط نسبتي جملة الجزاء وجملة الشرط ببعضهما بأداة الشرط.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج٣، ص١٥٧ – ١٥٨.

الثانية: وهي قاعدة تطابق عالم الثبوت مع عالم الإثبات، فتصير النتيجة أنّ المدلول التصديقي للجملة الشرطية هي إثبات الالتصاق والتوقّف بين فعل الشرط وجملة جواب الشرط.

وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) بقوله: «الصحيح أنّ المدلول التصديقي مواز لنفس مفاد هيئة الجملة الشرطية، وذلك باعتبار أنّه بحسب عالم المدلول التصوّري، تكون النسبة الإرسالية طرفاً للنسبة التعليقية، فإنّ النسبة التعليقية نسبة بين مفاد الشرط ومفاد الجزاء وليست النسبة التعليقية طرفاً للنسبة الإرسالية، بل النسبة الإرسالية قائمة بطرفين مستقلّين لها. وبهذا الاعتبار يكون المركز والمحور والمنظور الأساسي في المداليل التصوّرية، وهو النسبة التعليقية لا النسبة الإرسالية، وإنّما جيء بالنسبة الإرسالية، ليتمّ بذلك أطراف النسبة التعليقية.

وحينئذٍ يُقال: بأنّه لو كان المدلول التصديقي والمنظور الأساس فيه هو النسبة التعليقية، حينئذٍ يتطابق المدلول التصديقي مع المدلول التصوّري، وأمّا لو كان المدلول التصديقي بإزاء النسبة الإرسالية، فإنّه حينئذٍ تنعكس المسألة، ويكون المنظور الأساس هو النسبة الإرسالية، وتكون النسبة التعليقية منظورة بالتبع، ومقتضى أصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات أن يكون المدلول التصديقي موازياً مع النسبة التعليقية لا النسبة الإرسالية»[1].

البحث السادس: الأقوال في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

القول الأوّل: دلالتها على المفهوم: وهذا هو مذهب المشهور من علماء الأصول، قال الشيخ البهائي في الزبدة: «مفهوم الشرط حجّة عند الأكثر، وعليه المحقّق والعلّامة، خلافاً للمرتضى وموافقيه»[2]. وقال ابن الشهيد الثاني

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦١٢.

(٢) زبدة الأصول، مصدر سابق: ص١٥٠ ـ ١٥١.

في المعالم: «الحقّ أنّ تعليق الأمر ـ بل مطلق الحكم ـ على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط، وهو مختار أكثر المحقّقين، ومنهم الفاضلان»[١]، وقال الميرزا القمّي في قوانينه: «ذهب الأكثرون إلى أنّ تعليق الحكم على شيء بكلمة (إن) وأخواتها يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفائه، وذهب جماعة إلى العدم، والأوّل أقرب»[٢]. وقال الشيخ النراقي: «مفهوم الشرط حجّة... وفاقاً للأكثر»[٣].

الثاني: عدم الدلالة على المفهوم: وهذا هو مذهب بعض الأصوليين، كالسيّد المرتضى. قال في الذريعة: «فصل في أنّ تعليق الحكم بصفة لا يدلّ على انتفائه بانتفائها. اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن انتفاء الصفة التي علّق الحكم عليها لا يدلّ على انتفاء الحكم عمّا ليس له تلك الصفة. وإنّما يفيد تعليقه بها إثبات الحكم فيما وجدت فيه، من غير إفادة الحكم في غيره نفياً ولا إثباتاً. وإلى هذا المذهب ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والمتكلّمون كلّهم إلَّا من لعلّه شذّ منهم، وهو الصحيح المستمرّ على الأصول. وقد صرّح بهذا المذهب أبو العباس بن شريح، وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ أصحاب الشافعي»[٤]. وقال الغزالي ـ بعد نقل كلام المنكرين للمفهوم ـ: «وهو الصحيح عندنا على قياس ما سبق؛ لأنّ الشرط يدلّ على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط،

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم: ص٧٧.

(٢) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص١٧٥.

(٣) أنيس المجتهدين في علم الأصول، المولى محمد مهدي النراقي، تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ: ج٢، ص٨٥٧.

(٤) الذريعة إلى أصول الشريعة، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المرتضى علم الهدى، جامعة طهران، ١٣٤٦ش: ج١، ص٣٩٢.

فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط، أمّا أن يدلّ على عدم عند العدم فلا»[١]. وقال في هداية المسترشدين: «فقد حكي القول به ـ أي: بإنكار المفهوم من علماء العامّة ـ عن مالك وأبي حنيفة وأتباعه، وأكثر المعتزلة، وأبي عبد الله البصري، والقاضي أبي بكر، والقاضي عبد الجبار، والآمدي»[٢].

الثالث: ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة.

الرابع: التفصيل بين الإنشاء والإخبار، فيثبت في الأوّل دون الثاني.

والقولان الأخيران حكاهما الشيخ محمد تقي الأصفهاني الرازي في هدايته[٣].

دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

الكلام في الجملة الشرطية ينصبّ على إمكان إثبات الركن الأوّل من نظرية المشهور، والذي كان ـ حسب تعبيرهم ـ عبارة عن إثبات دلالة الجملة الشرطية على اللزوم العلّي الانحصاري[٤] أو عدم إمكان ذلك. فلو قال المولى: (إذا زارك زيد فأكرمه)، فهذه الجملة تدلّ على ثبوت وجوب إكرام زيد عند زيارته إيّاك،

---

(١) المستصفى في علم الأصول، تأليف: الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤٢٧ هـ: ص٢٧١.

(٢) هداية المسترشدين، مصدر سابق: ج٢، ص٤٢٤.

(٣) انظر: هداية المسترشدين: ج٢، ص٤٢٤.

(٤) ذكر الأستاذ الشهيد – فيما سبق– أنّه لكي تدلّ الجملة الشرطية على المفهوم لابدّ أن يكون الجزاء معلّقاً على الشرط؛ ولو كان منشأ هذا التعليق الصدفة والاتفاق. أمّا المشهور فذهبوا إلى أن الجملة الشرطية لكي تفيد المفهوم لابدّ أن يكون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء، فلا يكفي أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة، أو يكون الشرط جزء علّة للجزاء، أو يكون للشرط بديل. لذا صار المشهور بصدد إثبات كيف يكون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء. (منه دام ظله).

وهذا واضح، ولكن هل تدلّ على المفهوم وعلى الانتفاء عند الانتفـاء، أي: هـل تدلّ على أنّه إذا لم يزرك زيد فلا يجب إكرامه؟ هذا هو الذي وقع فيه البحث.

وقد أشار المصنّف (قدّس سرّه) ـ فيما سبق ـ إلى أنّ انتـزاع المفهـوم تـارة يكـون بلحاظ المدلول التصوّري للكلام، وميزانه أن تكون الجملة الشرطية دالّـة عـلى النسبة التوقّفية. وأخرى بلحـاظ المـدلول التـصديقي للكـلام، وميزانـه دلالـة المدلول التصديقي على عدم الانفكـاك بـين الـشرط والجـزاء، أو قـل: أن تـدلّ الجملة الشرطية على أنّ الربط بين الشرط والجزاء على نحو الـربط بـين المعلـول وعلّته المنحصرة، «ومن هنا يمكن أن نصنّف التقريبـات التـي ذُكـرت لإثبـات هذا الركن إلى نوعين:

أحدهما: تقريبات لانتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصوّري.

والآخر: تقريبات لانتزاعه بلحاظ المدلول التصديقي.

وكلّ تقريب يكون مبنيّاً على التبادر والانسباق، يكـون مرجعـه إلى دعـوى انتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصوّري؛ لأنّ الانسباق والتبادر دليـل الوضـع، والدلالة الوضعية دلالة تصوّرية كما عرفت.

وكلّ تقريب مبنيّ على التمسّك بمقدّمات الحكمة يكون مرجعه إلى انتـزاع المفهوم بلحاظ المدلول التـصديقي؛ لأنّ مقـدّمات الحكمـة ترجـع إلى الظهـور السياقي، والدلالة الراجعة إلى الظهور السياقي دلالة تصديقية»[1].

الوجوه التي ذُكرت لإثبات المفهوم للجملة الشرطية

ذكر المصنّف الوجـوه الخمـسة التـي أقامهـا المـشهور لتخـريج المفهـوم في الجملة الشرطية، ثمّ علّق على كلّ واحد منها، ونحن نذكرها تبعاً.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٢٣ ـ ٦٢٤.

الوجه الأوّل: دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالتبادر

ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ أداة الشرط وهيئة الجملة الشرطية موضوعة في اللغة العربية لإفادة أنّ الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء، فلو سئل الواضع لأيّ معنى وضعتَ أداة الشرط؟ يقول: وضعتها لكي يكون مدخولها ـ وهو الشرط ـ علّة تامّة منحصرة لتحقّق الجزاء. ولو سئل عن المعنى الذي وُضعت له هيئة الجملة الشرطية لأجاب بأنّها موضوعة لأَن يكون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء. والوجه في ذلك هو التبادر. وإن شئت قلت: عند سماع الجملة الشرطية يُستفاد منها ويتبادر إلى الذهن أنّ الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء، والتبادر علامة الحقيقة. قال الميرزا القمي: «إنّ المتبادر من قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه: إن لم يجئك فلا يجب عليك إكرامه. لا، لا تكرمه، فلا توهّم، وهو علامة الحقيقة، فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة؛ لأصالة عدم النقل»[١].

وقد أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى هذا الوجه في البحوث بقوله: «إنّ هيئة الجملة الشرطية أو أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وهذا الربط عبارة عن اللزوم العلّي الانحصاري حسب تعبير المشهور، وبناء على تعبيرنا نقول: بأنّ هيئة الجملة الشرطية موضوعة لإفادة النسبة التوقّفية، ويُستدلّ على ذلك بالتبادر وهو دليل الوضع.

وهذا التقريب إن تمّ فهو يثبت المفهوم للجملة الشرطية، لكن في مرحلة المدلول التصوّري»[٢].

وقد اعتُرض على هذا الوجه بأنّ استعمال أدوات الشرط أعمّ من علّية

---

(١) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص١٧٥.

(٢) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص ٦٢٤.

وانحصارية الشرط للجزاء، فهناك جمل شرطية لا توقّف للجزاء فيها على الشرط، كجملة: (إذا شاهدت دخاناً فالنار موجودة)؟ فالموجود في هذه الجملة هو العكس؛ أي: توقّف الشرط على الجزاء، لا الجزاء على الشرط. كما أنّ هناك جملاً لا شكّ في شرطيتها إلّا أنّها لا تدلّ على التوقّف أساساً، كما في جملة: (إذا غرقت تموت)، فهذه جملة شرطية، ومع أنّ الشرط فيها علّة تامّة للجزاء ولكنّه ليس علّة منحصرة له؛ ضرورة عدم انحصار سبب وعلّة الموت بالغرق. وفي بعض الأحيان نجد جملة شرطية ولكن لا يوجد فيها الربط الخاصّ وهو الانتفاء عند الانتفاء، من قبيل: (إذا أكلت السمّ تموت)، فهذه جملة شرطية ولكن لا مفهوم لها، بمعنى أنّه إذا لم تأكل السمّ فلا دلالة على عدم الموت؛ إذ قد يتحقّق الموت بشيء آخر، وحينئذٍ إذا فرض أنّ الجملة موضوعة للنسبة التوقّفية أو للربط بنحو اللزوم العلّي الانحصاري، للزم التجوّز في الجمل المذكورة؛ لأنّها لم تُستعمل فيما وُضعت له؛ باعتبار أنّه لا مفهوم لها.

ونحن وإن آمنّا بصحّة هذا التبادر في نفسه، وأنّ المستفاد من الجملة الشرطية هو الانتفاء عند الانتفاء، أي: كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ولكن افتراض التجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار خلاف الوجدان، الحاكم بعدم التجوّز في أمثال هذه الجملة.

فكأنّه يوجد في الحقيقة وجدانان أحدهما يكذّب الآخر بحسب الظاهر، وهما: وجدان التبادر المدّعى، ووجدان عدم الإحساس بالتجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار، وهو وجدان عرفيّ ولغويّ، فلابدّ من التوفيق بينهما بحيث نحافظ على التبادر من دون أن يلزم منه التجوّز في موارد الاستعمال في غير الانحصار. فإن أمكن التوفيق بين الوجدان الحاصل من التبادر وبين الوجدانات العرفية واللغوية الأخرى، كان هذا الوجه تامّاً، وإلّا فلا، وسيأتي تحقيق ذلك.

الوجه الثاني: دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالانصراف

قلنا إنّ مشهور الأصوليين ادّعوا أنّه لكي نستفيد المفهوم من القضية الشرطية لابدّ من إثبات دلالتها على اللزوم العلّي الانحصاري، أي: أنّ الجزاء ملازم للشرط، والشرط علّة منحصرة للجزاء. من هنا يدّعي صاحب هذا الوجه أنّ استفادة اللزوم تكون بالوضع، والدليل على ذلك هو التبادر. ولكن هذا وحده غير كافٍ لإفادة المفهوم وتحقّق الانتفاء عند الانتفاء؛ بل لابدّ من إثبات أنّ هذا اللزوم هو على نحو اللزوم العلّي الانحصاري، لا اللزوم غير العلّي أو اللزوم العلّي غير الانحصاري. وإثبات كون اللزوم الذي دلّت عليه القضية الشرطية هو من اللزوم العلّي الانحصاري إنّما يكون بالانصراف. وهذا يعني أنّ جزءاً من الركن الأوّل هو مدلول تصوّري، أمّا الجزء الآخر فهو مدلول تصديقي؛ لأنّه لم يستفد من الوضع والدلالة التصوّرية، بل من الانصراف، والانصراف مدلول تصديقي.

فإن قلت: كيف يكون الانصراف دليلاً على العلّية الانحصارية؟

قلتُ: إنّ اللزوم تارة: يكون على نحو العلّية التامّة الانحصارية، وأخرى: على نحو العلّية التامّة غير الانحصارية، وثالثة: على نحو المعلولين لعلّة ثالثة. ومن الواضح أنّ أكمل هذه الموارد هو اللزوم على النحو الأوّل، وكلّ أكمل ينصرف إليه اللفظ، فاللفظ ينصرف إلى الفرد الأكمل وهو اللزوم العلّي الانحصاري.

وهذه النتيجة ـ كما هو معلوم ـ حصلنا عليها بتشكيل قياس من الشكل الأوّل؛ صغراه: إنّ اللزوم العلّي الانحصاري أكمل أفراد اللزوم. وكبراه: إنّ أكمل أفراد اللزوم هو الذي ينصرف إليه اللفظ. فتكون النتيجة: إنّ المنصرف من اللفظ هو اللزوم العلّي الانحصاري.

قال الأستاذ الشهيد: «التقريب الثاني هو أن يقال: إنّ الجملة الشرطية موضوعة للجامع بين اللزوم العلّي الانحصاري واللزوم العلّي غير الانحصاري، إلّا أنّه عند إطلاقها ينصرف الجامع إلى اللزوم العلّي الانحصاري لكونه الفرد الأكمل والأجلى، وباعتباره أشدّ أنواع اللزوم استحكاماً، وهذا التقريب كالتقريب السابق يُرجع انتزاع المفهوم إلى مرحلة المدلول التصوّري»[1].

فتحصّل: أنّ هذا الوجه يستند إلى الوضع لإثبات اللزوم، وإلى الانصراف لإثبات العلّية الانحصارية.

الإيرادات على الوجه الثاني

ذهب الأعلام من الأصوليين إلى عدم تماميّة كبرى هذا الوجه وصغراه، وقدّموا الإيراد على الكبرى على الإيراد على الصغرى، وكان الأولى هو العكس بأن يقال: لا أكملية في البين، وعلى فرض التسليم بها فإنّها لا توجب الانصراف، والأمر سهل.

أمّا عدم تماميّة الصغرى فلأنّ اللزوم العقلي سواء كان بين المعلول وعلّته التامّة المنحصرة أو بين المعلول وعلّته التامّة غير المنحصرة، له معنى واحد، وهو عدم الانفكاك، وهذه الخصوصية ـ وهي استحالة الانفكاك ـ موجودة في كلّ مورد من موارد اللزوم العقلي سواء كان منشؤه العلّية الانحصارية أم العلّية غير الانحصارية أم كانا معلولين لعلّة ثالثة. وعليه فلا معنى للقول بالأكملية والأشدّية والأقوائية في اللزوم العلّي الانحصاري. فالتشكيك في اللزوم غير معقول، لأنّه مفهوم عقليّ، والمفهوم العقلي لا يقبل التشكيك ولا الشدّة والضعف، فهو إمّا موجود أو معدوم. وهذا من قبيل العقد، فالعقد الناشئ من إيجاب البائع بقوله: (بعت)، وقبول المشتري بقوله: (اشتريت) إمّا صحيح

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٢٤ ـ ٦٢٥.

فتترتّب عليه الآثار، أو باطل فلا تترتّب عليه الآثار، ولا معنى للقول بأنّه هذا العقد صحيح بدرجة أقوى، وذلك صحيح بدرجة أضعف.

بعبارة أخرى: «إنّ العلّة المنحصرة عبارة عن السبب المجامع مع الشرط وعدم المانع مع عدم سبب آخر، ومن المقرَّر في محلّه: تفاوت دخل أجزاء العلّة في ترتّب المعلول عليها، ففي السبب خصوصية تقتضي وجود المعلول وليست هذه الخصوصية في غير السبب، والشرط وعدم المانع دخيلان في تأثير السبب، وإلّا فوجود المعلول يستند إليه لا إلى سائر أجزاء العلّة، وتلك الخصوصية مقدّمة لسببية السبب سواء وُجد معه سائر أجزاء العلّة أم لا، وسواء كان هناك سبب آخر أم لا.

فليس انحصار العلّة من الذاتيات المنوّعة للسبب، ولا من الصفات اللازمة له كالضحك للإنسان، بل ينتزع الانحصار وعدمه من وجود سبب آخر وعدمه، فليس الانحصار موجباً لأكملية الخصوصية التي يتقوّم بها السبب ويستند المسبّب إليها، بل إن تحقّقت في السبب أثّر السبب أثره في وجود المعلول سواء أكان منحصراً أم لا، وإن لم تتحقّق فيه فلا يؤثّر في وجوده أصلاً، بل الانحصار أجنبيٌّ عن سببية السبب»[1].

وأمّا عدم تماميّة الكبرى فلأنّ الموجب للانصراف المقيّد للإطلاق هو أنس اللفظ بالمعنى الناشئ من كثرة الاستعمال وليست أكملية المستعمل فيه، وإلّا يلزم من قولك: (جئني بإنسان)، إلى الفرد الأكمل منه، وهو الإنسان الجامع لجميع صفات الكمال، وهذا باطل جزماً.

ولو سلّمنا بأنّ الأكملية موجبة للانصراف فهو ممنوع في المقام، «إذ لابدّ من كون المنصرف إليه الفردَ الغالب من حيث الاستعمال، وهو مفقود في محلّ

(١) منتهى الدراية، مصدر سابق: ج٣، ص٣١٩.

الكلام؛ إذ ليس الاستعمال في الفرد المقيّد للإطلاق أغلب استعمالاً من غيره وهو العلّة غير المنحصرة.

فلو سلّمنا أصل الانصراف إلى الأكمل، لكنّه غير الانصراف المقيّد للإطلاق؛ لكونه منوطاً بكثرة الاستعمال المفقود في المقام»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**ذهب المشهور**»؛ **أمّا بالنسبة للمصنّف** (قدّس سرّه) **فحتى لو لم** يكن الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء بل كان جزء العلّة، وحتى لو لم يكن جزء العلّة بل كان تلازماً، وحتى لو لم يكن الشرط ملازماً للجزاء فإنّه يدلّ على المفهوم. أمّا المشهور فقد التزموا بأن يكون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء لذا اضطرّوا إلى هذه الوجوه التي سنذكرها، وإلّا فعلى مبنى السيّد الشهيد (قدّس سرّه) لا نحتاج إليها. نعم في مرحلة المدلول التصوّري نحتاج النسبة التوقّفية بين الجزاء والشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**في موارد عدم الانحصار**»، كما لو كان الشرط علّة تامّة ولكن غير منحصرة، من قبيل: (إذا غرقت تموت)، فالإغراق علّة تامّة ولكنّه ليس علّة منحصرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو خلاف الوجدان**»، يعني أنّ الاستعمال في موارد عدم الانحصار استعمال مجازيّ؛ هذا خلاف الوجدان؛ لأنّه نرى أنّ الاستعمال هو استعمال حقيقي لا مجازي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكأنّه يوجد في الحقيقة وجدانان لابدّ من التوفيق بينهما**»، لا يمكن أن تكون هذه الوجدانات متنافية، لذا لابدّ أن نوفّق بينها؛ لأنّ الوجدانات العرفية لا يمكن أن تكون متهافتة فيما بينها.

---

(١) المصدر نفسه: ج٣، ص٣١٨ ـ ٣١٩.

• قوله (قدّس سرّه): «**الثاني: دعوى دلالة الجملة الشرطية على اللـزوم وضـعاً**»، هذا ثاني الوجوه التي ذكرها علماء الأصول لإثبات المفهوم للجملـة الـشرطية، وهو يتكوّن مـن شـقّين، الأوّل: دعـوى دلالـة الجملـة الـشرطية عـلى اللـزوم بالوضع؛ إذ المتبادر من الجملة الشرطية عنـد إطلاقهـا هـو مطلـق اللـزوم بـين الجزاء والشرط، والتبادر علامة عـلى الوضـع، ولكـن هـذا لا يكفـي لإثبـات المفهوم للجملة الشرطية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى كونـه لزوميـاً علّيـاً انحـصارياً بالانـصراف**»، أي: وعلى كون هذا اللزوم لزومياً علّياً انحصارياً بالانصراف ـ وهذا هو الشقّ الثاني لهذا الوجه ـ لأنّ اللزوم العلّي الانحصاري هو أكمل أفراد اللزوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولوحظ على ذلك أنّ الأكمليـة لا توجـب الانـصراف**»، هذه هي مناقشة الكبرى، وحاصلها: أنّ الانصراف ليس منشؤه الأكمليـة، بـل منشؤه ارتباط حصّة باللفظ أكثر من الحصص الأخرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّ الاستلزام في فرض الانحـصار لـيس بـأقوى منـه في فرض عدم الانحصار**»، هذه هي مناقشة الصغرى، والضمير في (منه) يعـود إلى الاستلزام.

(٩١)

الوجوه التي ذكرت لإثبات المفهوم للجملة الشرطية

- الوجه الثالث: التمسّك بالإطلاق الأحوالي في الشرط

الثالثُ: دعوى دلالةِ الأداةِ على الربطِ اللزوميِّ وضعاً، ودلالةِ تفريعِ الجزاءِ على الشرط في الكلام على تفرُّعِه عنه ثبوتاً، وكونِ الشرط علّةً تامّةً له؛ لأصالة التطابق بينَ مقامِ الإثباتِ والكلام، ومقامِ الثبوتِ والواقع، ودلالةِ الإطلاقِ الأحواليِّ في الشرط على أنّه علّةٌ تامّةٌ بالفعل دائماً، وهذا يستلزمُ عدمَ وجودِ علّةٍ أخرى للجزاء، وإلاّ لكانت العلّةُ في حال اقترانِها المجموعَ لا الشرطَ بصورةٍ مستقلّةٍ؛ لاستحالةِ اجتماعِ علّتينِ مستقلّتينِ على معلولٍ واحد، فيصبحُ الشرطُ جزءَ العلّة، وهو خلافُ الإطلاقِ الأحواليِّ المذكور.

ويبطلُ هذا الوجهُ بالملاحظات التالية:

أوّلاً: أنّه لا ينفي ـ لو تمّ ـ وجودَ علّةٍ أخرى للجزاء فيما إذا احتُملَ كونُها مضادّةً بطبيعتها للشرط، أو دخالةُ عدم الشرطِ في علّيتها للجزاء، فإنّ احتمالَ علّةٍ أخرى مِن هذا القبيلِ لا ينافي الإطلاقَ الأحواليَّ للشرط؛ إذ ليس مِن أحوالِ الشرطِ حينئذٍ حالةُ اجتماعِه مع تلك العلّة.

ثانياً: إنّ كونَ الشرطِ علّةً للجزاء لا يقتضيه مجرّدُ تفريع الجزاءِ على الشرط في الكلام الكاشفِ عن التفريع الثبوتيِّ والواقعيِّ؛ وذلك لأنّ التفريعَ الثبوتيَّ لا ينحصرُ في العلّية، بدليل أنّ التفريع بالفاء كما يصحّ بين العلّة والمعلول، كذلك بين الجزء والكلّ، والمتقدّم زماناً والمتأخّر كذلك، فلا معيّن لاستفادةِ العلّيةِ من التفريع.

ثالثاً: إذا سلّمنا استفادةَ علّيةِ الشرطِ للجزاء مِن التفريع نقول: إن كونَ الشرط علّةً تامّةً للجزاء لا يقتضيه مجرّدُ تفريع الجزاءِ على الشرط؛ لأنّ التفريعَ يناسبُ مع كونِ المفرَّعِ عليه جزءَ العلّة، وإنّما يثبتُ بالإطلاق، لأنّ مقتضى إطلاق ترتّبِ الجزاءِ على الشرط أنّه يترتّب عليه في جميع

الحالات، مع أنّه لو كان الشرط جزءاً من العلّة التامّة لاختصّ ترتُّبُ الجزاءِ على الشرطِ بحالةِ وجودِ الجزء الآخر، فإطلاقُ ترتّب الجزاءِ على الشرط في جميع الحالاتِ ينفي كونَ الشرط جزءَ العلّة، إلاّ أنّه إنّما ينفي النقصانَ الذاتيَّ للشرط (والنقصانُ الذاتيُّ معناه: كونُه بطبيعتِه محتاجاً في إيجادِ الجزاءِ إلى شيءٍ آخر)، ولا ينفي النقصانَ العرضيَّ الناشئَ من اجتماع علّتين مستقلّتين على معلولٍ واحد (حيث إنَّ هذا الاجتماعَ يؤدّي إلى صيرورة كلٍّ منهما جزءَ العلّة)؛ لأنّ هذا النقصانَ العرضيَّ لا يضرُّ بإطلاقِ ترتُّبِ الجزاءِ على الشرط.

الشرح

في هذا المقطع يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في بيان ثالث الوجوه التي أقامها المشهور لإثبات دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

الوجه الثالث: التمسّك بالإطلاق الأحوالي في الشرط

يبتني هذا الوجه على إثبات ثلاث فقرات أساسية: اللزوم بين الشرط والجزاء، وأنّه من اللزوم العلّي، وأنّ هذه العلّية انحصارية. فإن تمّت هذه الفقرات كان للجملة الشرطية مفهوم.

أمّا أصل الاستلزام فهو ثابت بين الشرط والجزاء بالوضع في مرحلة المدلول التصوّري للجملة الشرطية، بدعوى أنّ اللزوم مأخوذ في مدلول النسبة الربطية التي تدلّ عليها هيئة الجملة الشرطية أو أداتها.

وأمّا العلّية والانحصارية فنستفيدهما من الإطلاق، ولكن الإطلاق الذي يُستفاد منه العلّية غير الإطلاق الذي يُستفاد منه الانحصارية.

بيان ذلك: تُستفاد العلّية من إطلاق اللفظ الراجع إلى (فاء) التفريع الموجودة والظاهرة في الجملة الشرطية، كقولك: (إذا جاء زيد فأكرمه)، أو المقدّرة كقولك: (إذا جاء زيد أكرمه)، ففي الصورتين فرَّع المتكلّم الجزاء على الشرط، ومعنى تفريع الجزاء على الشرط: كون الثاني علّة للأوّل، وإلّا فلا معنى لأَن يتفرّع عليه الجزاء.

فإن قلت: هذا تفريع للجزاء على الشرط في مرحلة الكلام وعالم الإثبات، ومن قال إنّ الحال نفسه في نفس الأمر ومقام الثبوت؟

قلتُ: إذا كان الجزاء متفرّعاً على الشرط في مقام الثبوت والدلالة فلابدّ أن يكون كذلك في مقام الإثبات؛ لأصالة التطابق بين المقامين، فكما أنّ الجزاء

بحسب مقام الثبوت يكون متأخّراً ومترتّباً على الشرط، كذلك في مقام الإثبات ينبغي ذلك، وإلّا لم تكن مرحلة الإثبات مطابقة مع عالم الثبوت، وهو خلاف الإطلاق.

أمّا الانحصارية فنستفيدها من الإطلاق الأحوالي في الشرط، وأنّه علّة تامّة لتحقّق الجزاء مطلقاً وعلى كلّ حال، سواء سبقته علّة أخرى في الوجود أم لم تسبقه، وسواء اقترنت معه علّة أخرى أم لم تقترن، وهذا لا يكون إلّا مع افتراض كون الشرط علّة منحصرة للجزاء؛ «لأنّه إذا كان هناك علّة أخرى فإن فُرض أنّ كلّاً منهما علّة مستقلّة لشخص هذا الحكم، فلازمه صدور الواحد من متعدّد، أو اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، وهو محال، وإن كان كلّ منهما جزء علّة، فهذا خلاف إطلاق ترتّب الجزاء على الشرط، فإنّ مقتضاه أنّ الشرط علّة تامّة لترتّب الجزاء، كما هو عند المنكر للمفهوم أيضاً، ولو كان الشرط علّة لحصّة وذاك علّة لحصّة أخرى للزم اجتماع الحكمين المثلين على متعلّق واحد، وهو باطل»[1].

بعبارة أخرى: إنّ الشرط لو لم يكن علّة منحصرة للجزاء فهذا معناه أنّه لو سبقته العلّة الأخرى في الوجود فلا يكون الشرط هو العلّة؛ لأنّه إذا جاءت العلّة الأولى جاء معها معلولها، ففعل الشرط حينئذٍ يكون تحصيلاً للحاصل، أو قل: سوف لا يصحّ تفريع الجزاء عليه؛ لأنّ الجزاء المعلول يستند إلى أسبق علله ـ كما هو واضح ـ والعلّة الأخرى هي السابقة بحسب الفرض. أمّا لو اقترنت معه العلّة الأخرى وجوداً، فهذا يعني اجتماع علّتين تامّتين مستقلّتين في التأثير على معلول واحد وهو الجزاء، وهذا محال، فيكون كلّ منهما جزء العلّة التامّة، وهذا خلاف الظاهر من الجملة الشرطية من أنّ الشرط علّة تامّة مستقلّة

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٢٦ـ٦٢٧.

للجزاء. فلو لم يكن الشرط علّة منحصرة للجزاء بأن كانت هناك علّة بديلة له ـ سواء كانت سابقة عليه أم مقترنة معه ـ لكان عليه أن يقيّد ويقول إنّ الشرط علّة تامّة بالفعل ودائماً وفي كلّ حال ما عدا هاتين الصورتين، وحيث إنّه لم يقيّد كان مقتضى ذلك أنّ الشرط علّة تامّة بالفعل وفي كلّ حال.

الملاحظات على الوجه الثالث

أورد الأستاذ الشهيد ـ تبعاً للأعلام ـ على هذا الوجه ملاحظات ثلاث:

الملاحظة الأولى: لو تمّ الإطلاق الأحوالي، فإنّه لا يستطيع أن يثبت الانحصار مطلقاً.

بيان ذلك: إنّ الإطلاق الأحوالي لو تمّ فإنّه لا ينفي وجود علّة أخرى للجزاء فيما إذا احتمل كون العلّة الأخرى مضادّة بطبيعتها للشرط، كما لو كان هناك معلول له علّتان متضادّتان، فإذا وجدت العلّة (أ) لا توجد العلّة (ب)، وإذا وجدت العلّة (ب) لا توجد العلّة (أ)، من قبيل القوّة الكهربائية التي يمكن إيجادها ـ مثلاً ـ عن طريق النار وعن طريق الماء، فهنا يوجد عندنا معلول واحد وهي القوّة الكهربائية، له علّتان متضادّتان لا يمكن أن يجتمعا وهما النار والماء. والإطلاق الأحوالي لا ينفي العلّة المضادّة؛ لأنّه لا يمكن أن تجتمع مع هذه العلّة حتّى تقول: لو كان المولى يريد أن يبيّن أنّ هذا المعلول يتحقّق بهذه العلّة وبتلك العلّة كان عليه أن يقيّد، وحيث إنّه لم يقيّد، إذن يجري الإطلاق وقرينة الحكمة.

أو نفرض أنّ العلّة الأخرى للجزاء لها مانع، وهو وجود الشرط، فلكي تُحقّق هذه العلّة أثراً لابدّ أن يعدم الشرط، فيكون عدمه شرطاً في تأثير تلك العلّة الأخرى. فكذلك احتمال علّة كهذه، لا ينافي الإطلاق الأحوالي للشرط؛ إذ ليس العلّة التي هي من هذا القبيل، من أحوال الشرط.

ويمكن تقريب هذه الملاحظة بطريقة أخرى، حاصلها: نحن إنّما ننفي بالإطلاق الأحوالي ما يكون المنفيّ حالاً من أحوال هذا الشرط، ووجود علّة أخرى ليس حالاً من أحوال هذا الشرط. فلو قال المولى: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، فـ«مجيء زيد» ـ كما هو واضح ـ فيه إطلاق أحوالي، فهو يكون بالمشي أو بالركوب، ولكنّ مشي خالد أو ركوبه اللذين هما ليسا من أحوال مجيء زيد، لا يمكن نفيهما بهذا الإطلاق؛ إذ إنّ الأمور التي يمكن نفيها بالإطلاق الأحوالي هي الأمور التي تكون من أحوال محلّ الكلام، ووجود علّة أخرى ليس من محلّ الكلام.

وإن شئت قلت: إنّ الإطلاق الأحوالي ـ الذي استدلّ به المشهور لإثبات الانحصارية ـ على فرض تماميته فهو لا يفيد إثبات الانحصار مطلقاً. نعم، في بعض الموارد ينفي وجود العلّة الأخرى ولكن في بعضها الآخر لا يمكنه ذلك.

بيان ذلك: قلنا في البحوث السابقة أنّ إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مقام الإثبات إنّما يمكن إذا كان التقييد ممكناً؛ باعتبار أنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات هي نسبة الملكة وعدمها. إذن يمكن أن نجري الإطلاق في الشرط لإثبات أنّه علّة منحصرة إذا كان يمكن تقييده بالعلّة الأخرى، أو قل: إذا أمكن أن تجتمع مع الشرط العلّة الأخرى، ومع عدم إمكان الاجتماع فلو كانت هي العلّة لكان على المولى أن يقيّد الشرط بها، وحيث إنّه لم يقيّد، كان الشرط هو العلّة سواء وجدت العلّة الأخرى أو لم توجد.

والإطلاق الأحوالي للشرط إنّما ينفي العلّة التي يمكن أن تجتمع مع الشرط، أمّا العلّة التي لا يمكن أن تجتمع مع الشرط فلا يمكن نفيها بالإطلاق الأحوالي؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد مع الشرط علّة أخرى حتّى يكون كلاهما جزء العلّة. فتحصّل أنّ الإطلاق الأحوالي إنّما يثبت الانحصار في قبال تلك العلل التي يمكن أن تجتمع مع الشرط أمّا العلل التي لا يمكن أن تجتمع مع

الشرط فلا يمكن نفيها بالإطلاق الأحوالي، لأنّ التقييد حينئذٍ غير ممكن.

الملاحظة الثانية: وهي ملاحظة على إثبات العلّية؛ لأنّ الوجه الذي تمّ على أساسه علّية الشرط للجزاء هو تفرّع وترتّب الجزاء على الشرط في مقام الإثبات الذي يكشف عن تفرّع الجزاء عن الشرط في مقام الثبوت؛ لأصالة التطابق بين المقامين.

من هنا يقول الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): نحن نسلّم بأن الجزاء متفرّع ومترتّب على الشرط في مقام الإثبات إلّا أنّ التفرّع في مقام الإثبات أعمّ من العلّية في مقام الثبوت، فالتفرّع في مقام الثبوت ليس منحصراً بين العلّة والمعلول؛ ليستكشف منه علّية الشرط للجزاء؛ لأنّ تفرّع شيء على شيء لا يشترط فيه كون المفرّع معلولاً للمفرّع عليه، فقد يكون معلولاً للمفرّع عليه وقد لا يكون. نعم، بعض موارد التفريع هي من قبيل تفرّع المعلول على العلّة. ومن الموارد التي يوجد فيها تفرّع ولا يوجد فيها علّية ومعلولية: المتأخّر زماناً والمتقدّم زماناً، فالمتأخّر زماناً متفرّع على المتقدّم زماناً، كتفرّع يوم الأحد على السبت، ولكن هذا التفرّع لا يعني أنّ يوم الأحد هو معلول ليوم السبت، فليس كلّ تفرّع في مقام الإثبات لابدّ أن يكون أساسه في مقام الثبوت هو تفرّع المعلول على العلّة، بل قد نجد تفرّعاً في مقام الإثبات ولكن سبب التفرّع في مقام الثبوت هو التأخّر والتقدّم لا العلّية والمعلولية.

وكذلك تفرّع الكلّ على أجزائه، فما لم تتحقّق الأجزاء لا يمكن أن يتحقّق الكلّ؛ لأنّ الكلّ محتاج إلى أجزائه. ولكنّه في مقام الثبوت واقعاً لا توجد علّية ومعلولية بين الكلّ وأجزائه، فهما في مقام الثبوت شيء واحد ولكن العقل يحلّل هذا الكلّ إلى أجزاء، فيقول: هذا الكلّ متوقّف على الأجزاء، وإلّا لا توجد بينهما علّية ومعلولية بالمعنى الفلسفي.

وقد قرّب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) الملاحظة المتقدّمة بما نصّه: «إنّ غاية ما

يقتضيه أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، هو أنّ الجزاء مترتّب على الشرط، إلّا أنّ الترتّب لا ينحصر أمره في الترتّب العلّي، ليُستكشف منه علّية الشرط للجزاء، بل يُمكن أن يكون ترتّباً زمانياً، كما في قولنا: إذا وُجد البرق وُجد الرعد، فإنّ وجود الرعد مترتّب كلاماً على وجود البرق ترتّباً زمانياً؛ باعتبار أنّ حركة النور أسرع من حركة الصوت، وليس معنى ذلك أنّ الرعد معلول للبرق، بل هما معلولان لعلّة واحدة»[1].

فتحصّل: **أنّ دعوى** أنّ التفرّع في مقام الإثبات يستلزم أن يكون التفرّع في مقام الثبوت على نحو العلّية والمعلولية **لا يمكن إثباتها** بهذا الوجه؛ لأنّها أخصّ من المدّعى، فقد يتحقّق التفرّع في مقام الإثبات، ولكنّه في مقام الثبوت لا يكون المتفرّع معلولاً للمتفرّع عليه.

الملاحظة الثالثة: لو سلّمنا معكم أنّ التفريع في مقام الإثبات يدلّ على التفريع في مقام الثبوت، وأنّ الجزاء معلول للشرط، والتفريع دالّ عليه، ولكن أنتم تريدون إثبات أنّ الشرط علّة تامّة للجزاء، ونحن نقول: على فرض تماميّة التفريع فإنّه ينسجم مع كون الشرط جزء العلّة ولا يشترط أن يكون تمام العلّة.

فإن قلت: إن الإطلاق الأحوالي يقتضي أنّه إذا كان الشرط علّة ناقصة فلابدّ أن يبيّن المولى الجزء الآخر من العلّة؛ لأنّ الجزاء ـ حسب الفرض ـ معلول للشرط بما هو جزء العلّة لا بما هو شرط. وحيث إنّه لم يبيّن الجزء الآخر فالشرط هو العلّة سواء وجد الجزء الآخر أم لم يوجد، فثبت أنّ الشرط علّة تامّة.

قلت: إنّ علّة المعلول تارة تكون علّة مركّبة، وأخرى تكون علل متعدّدة على معلول واحد. والأولى من قبيل المقتضي والشرط وعدم المانع، فما لم يتحقّق

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٢٧.

المقتضي وما لم يتحقّق الشرط وما لم يرتفع المانع، فلا تستطيع العلّة أن تؤثّر وتوجد المعلول. وفي هذا النحو من العلّية يكون المقتضي جزء العلّة، وكذلك الشرط وعدم المانع. فهذا نحو من أنحاء جزء العلّة. وهناك نحو آخر من جزء العلّة: كما لو اجتمعت علّتان على معلول واحد، فحيث لا يمكن اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، يكون كلّ منهما جزء العلّة.

إذاً جزء العلّة تارة يكون بنحو لو كان مستقلّاً لا يمكن أن يكون علّة تامّة، وأخرى يكون بنحو لو كان مستقلّاً يمكن أن يكون علّة تامّة؛ من قبيل النور الذي يكون معلولاً لعلّتين إحداهما المصباح والأخرى ضوء الشمس، فهذا النور الموجود في هذا المكان معلول لعلّتين كلّ منهما تشكّل جزء العلّة، أمّا لو استقلّ أحدهما عن الآخر فلم يكن إلّا المصباح أو الشمس لكان هو العلّة التامّة لذلك النور. والإطلاق الأحوالي إنّما ينفي النحو الأوّل من الجزء، ولا ينفي النحو الثاني؛ لأنّه لو كان هذا المعلول مترتّباً على الجزء بالمعنى الأوّل ولم يذكره فمعنى ذلك أنّه ليس دخيلاً في وجود ذلك المعلول، ولو كان دخيلاً كان عليه أن يبيّنه، وحيث لم يبيّنه ولم يقيّد به فمعنى ذلك أنّ المعلول يوجد حتّى لو لم يوجد ذلك الجزء. أمّا إذا كان الجزء بالنحو الثاني فحتى لو لم يوجد الجزء الثاني وهو العلّة الأخرى المستقلة فإنّ العلّة الأولى تكون مؤثّرة، والإطلاق الأحوالي لا ينفيها.

والسرّ في ذلك: هو أنّ هناك فرقاً بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي، ففي الإطلاق اللفظي لو كان هناك قيد وراء موضوع الحكم فلو جيء بذلك القيد يكون مقيِّداً لموضوع الحكم، أي: مقيّداً للصورة التي وقعت موضوعاً للحكم، من قبيل: (أكرم العالم)، لو كانت العدالة قيداً، وجاء بها، فسوف تقيّد دائرة موضوع الحكم، فهذا نسمّيه إطلاقاً لفظياً، وهذا لا يعني أنّه مستفاد من اللفظ؛ لأنّه كما تقدّم يستفاد من قرينة الحكمة.

أمّا الإطلاق المقامي، من قبيل قول المولى: (صلّ مع التكبيرة والركوع والتشهّد والسجود والسلام)، فهنا لا يمكن التمسّك بقوله لإثبات أنّ القراءة غير واجبة؛ لأنّ القراءة لو كانت فهي شيء آخر غير الركوع والسجود وليست هي قيداً في الركوع والسجود. ومن هنا قالوا: إن الإطلاق المقامي يحتاج إلى مؤونة إضافية، وهي أن نفرض أنّ المولى ليس فقط في مقام بيان موضوع حكم، بل في مقام بيان أجزاء الموضوع ـ إذا كان الموضوع مركّباً ـ من هنا كانت قرينة الحكمة غير كافية لإثبات الإطلاق المقامي.

بعد أن اتّضح الفارق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي، نقول: لو كان الجزء بالنحو الأوّل موجوداً لكان قيداً في الشرط وفي نفس موضوع الحكم؛ لأنّه جزء إن لم ينضمّ إليه الجزء الآخر فإنّه لا يستطيع أن يؤثّر. فالجزء الأوّل لو كان جزء علّة لو بيّنه لكان جزءاً وقيداً في الموضوع. أمّا الجزء بالنحو الثاني لو كان جزءاً لكان جزءاً في موضوع آخر لا جزءاً في الموضوع الأوّل. وعليه فلا يمكن التمسّك بالإطلاق الأحوالي لنفي الجزء بالنحو الثاني.

وهذا ما عبّر عنه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بقوله: (القصور الذاتي والقصور العرضي)، ويقصد بالأوّل الجزء بالنحو الأوّل، وبالثاني الجزء بالنحو الثاني. والإطلاق الأحوالي إنّما ينفي الجزء بالنحو الأوّل دون الجزء بالنحو الثاني.

وقد قرّب الأستاذ الشهيد هذا الاعتراض في البحوث بما نصّه: «لو سُلّم بأنّ ترتّب الجزاء على الشرط يُستفاد من الترتّب العلّي، إلّا أنّ ذلك لا يُثبت أنّه علّة تامّة؛ لاحتمال كونه جزء علّة، وإطلاق ترتّبه على الشرط لا يُثبت أنّه علّة تامّة؛ لأنّ هذا الإطلاق ينفي جزئية العلّة الناشئة من القصور الذاتي، لا الجزئية الناشئة من تزاحم العلّتين.

وتوضيح ذلك هو: أنّ الشيء تارة يكون جزء العلّة باعتبار قصوره الذاتي عن الاستقلال في إيجاد المعلول، كالنار، فإنّ النار لا تكفي وحدها للإحراق ما

لم ينضمّ إليها عدم المانع، وأخرى يكون الشيء جزء علّة لا من باب القصور الذاتي بل هو في نفسه علّة تامّة، إلّا أن يكون هناك شيء آخر علّة تامّة في نفسه، وحينئذٍ فإذا اجتمعا في وقت واحد فلمّا كان يستحيل تأثيرهما معاً، على نحو يكون كلّ منهما علّة تامّة، فحينئذٍ لابدّ وان يُصبح كلّ منهما جزء العلّة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ جزء العلّة التي ينفيها إطلاق الترتّب هي الأولى، فتنفى بهذا الإطلاق، وأمّا الثانية فلا تنافيه لتُنفى به. فإنّه متى ما وُجدت العلّة وُجد معلولها، سواء وجدت العلّة الأخرى أو لا.

وإن شئت قلت: إنّه يمكن اختيار الشقّ الثالث، وهو احتمال كون الشرط ـ عندما يجتمع مع العلّة الأخرى المحتملة ـ يشكّل جزء العلّة، وكذلك العلّة الأخرى تشكّل جزءاً آخر.

والحاصل: أنّ كلّاً منهما يشكّل جزءاً لإيجاد الجزء الواحد؛ لأنّ هذه الجزئية ليست ناشئة عن القصور الذاتي للشرط، كي يكون خلاف ظاهر الجملة الشرطية في كفاية الشرط لإيجاد الجزاء، وإنّما هو قصور بالعرض، أنتجه الاقتران بين علّتين مستقلّتين في نفسهما، ومثل هذه الجزئية غير منفية بالإطلاق؛ لأنّ الترتّب والعلّية بين الجزاء وكلتا العلّتين محفوظ في هذه الحالة؛ إذ الترتّب بين الشرط والجزاء أعمّ من أن يكون الشرط علّة واحدة أو علّتين مقترنتين شكّلتا علّة واحدة وشرطاً فارداً.

وعليه فمن مجموع ما ذكرنا يظهر عدم تماميّة هذا التقريب الثالث»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**والثالث: دعوى دلالة الأداة على الربط اللزومي وضعاً**».

هذا هو ثالث الوجوه التي أقامها المشهور لإثبات دلالة الجملة الشرطية على

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٢٨ ـ ٦٢٩.

المفهوم، وهو دعوى دلالة أداة الشرط أو الهيئة على الربط اللزومي بالوضع، أمّا العلّية والانحصارية فتثبت بأمور أخرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**ودلالة تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرّعه عنه ثبوتاً**»، أي: ودعوى دلالة تفريع الجزاء على الشرط في مقام الإثبات والكلام على تفرّع الجزاء عن الشرط ثبوتاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكون الشرط علّة تامّة له**»، أي: وكون الشرط علّة تامّة للجزاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع**»؛ أي: لِمَ إذا كان الشرط علّة تامّة للجزاء في مقام الكلام والإثبات ينبغي أن يكون كذلك في مقام الثبوت؟ الجواب: هو لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع.

• قوله (قدّس سرّه): «**ودلالة الإطلاق الأحوالي في الشرط على أنّه علّة تامّة بالفعل دائماً**»، أي: ودعوى دلالة الإطلاق الأحوالي ـ لا الافرادي ـ في الشرط على أنّ الشرط علّة تامّة بالفعل دائماً، وهذا معنى الانحصار.

قوله: «**وإلّا لكانت العلّة في حال اقترانها المجموعي لا الشرط بصورة مستقلّة**». أي: لو فرضنا أنّ هناك علّة أخرى للجزاء لكانت العلّة للجزاء ـ في حالة اقترانها بالعلّة الأخرى ـ المجموع من العلّتين الأولى والثانية، لا العلّة التي هي الثانية فقط. فإذا كان الأمر كذلك كان ينبغي للمولى أن يبيّن ذلك ويقول: هذا الشرط علّة بشرط أن لا تسبقه علّة أخرى، أو قل: إذا لم تكن علّة انحصارية لابدّ أن يقول المولى: هذا الشرط علّة بشرط أن لا تسبقه علّة أخرى، وإلّا إذا سبقته علّة أخرى فلا يكون علّة. وإذا كانت العلّة ليست علّة تامّة، بل جزء العلّة، كان ينبغي أن يقول: هذا الشرط علّة إذا انضمّت إليه العلّة الأخرى، أي: إذا انضمّ إليه جزء العلّة. فإذن إذا ذكر الشرط فبالإطلاق

الأحوالي نثبت أنّه علّة تامّة لا جزء علّة؛ لأنّه إذا كان جزء علّة كان عليه أن يبيّن إذا انضمّ إليه الجزء الآخر، وحيث إنّه لم يبيّن فننفيه بالإطلاق الأحوالي. ثمّ نقول: إنّ هذه العلّة التامّة هي العلّة المنحصرة؛ لأنّه إن لم تكن العلّة هي العلّة المنحصرة كان على المولى أن يقيّد ويقول: إذا لم تسبقه علّة أخرى، وحيث لم يبيّن هذا، نقول هو علّة تامّة منحصرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد**»؛ لأنّ اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد مرجعه إلى أنّ كلّ واحد منهما جزء العلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيصبح الشرط جزء العلّة، وهو خلاف الإطلاق الأحوالي المذكور**»، نحن في الإطلاق الأحوالي ـ أيضاً ـ نثبت أنّ الشرط علّة تامّة لا جزء العلّة؛ لأنّ الشرط لو كان جزء العلّة كان ينبغي أن يقيّده بالجزء.

• قوله (قدّس سرّه): «**أوّلاً: أنّه لا ينفي ـ لو تمّ ـ وجود علّة أخرى للجزاء فيما إذا احتمل كونها مضادّة بطبيعتها للشرط**»، أي: أنّ هذا الوجه غير تامّ، ولكن لو فرضنا تماميته فهو ـ أي: الإطلاق الأحوالي ـ لا ينفي وجود علّة أخرى للجزاء، إذا كانت تلك العلّة مضادّة بطبيعتها للشرط، كما لو كان للجزاء علّتان متضادّتان، فإذا وجدت العلّة (أ) لا توجد العلّة (ب)، وإذا وجدت العلّة (ب) لا توجد العلّة (أ). فنحن بالإطلاق الأحوالي لا نستطيع أن ننفي العلّة المضادّة؛ لأنّه لا يمكن أن تجتمع مع هذه العلّة حتّى تقول: لو كان المولى يريد أن يبيّن أنّ هذا المعلول يتحقّق بهذه العلّة وبتلك العلّة كان عليه أن يقيّد، وحيث لم يقيّد إذن يجري الإطلاق وقرينة الحكمة، لأنّ المولى لا يمكنه أن يقيّد؛ لعدم إمكان اجتماع العلّة الأخرى مع الشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو دخالة عدم الشرط في علّيتها للجزاء**»، كما لو فرضنا أنّ العلّة الأخرى لها مانع، وهو وجود الشرط. فلكي تُحقق هذه العلّة أثراً لابدّ أن

يعدم الشرط، فعدم هذا الشرط شرط في تأثير تلك العلّة الأخرى. والضمير في «علّيتها» راجع إلى العلّة الأخرى للجزاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ ليس من أحوال الشرط حينئذٍ**»، أي: ليس العلّة الأخرى من أحوال الشرط حال كونها مضادّة أو داخلة.

قوله: «**حالة اجتماعه مع تلك العلّة**» أي: اجتماع الشرط مع تلك العلّة ليس من أحواله بل ولا يمكن أن يكون من أحواله؛ لأنّه لا يمكن أن يجتمع معه.

• قوله (قدّس سرّه): «**ثانياً: أنّ كون الشرط علّة للجزاء لا يقتضيه مجرّد تفريع الجزاء على الشرط في الكلام الكاشف عن التفريع الثبوتي والواقعي**»، المشهور أثبت أنّ الجزاء معلول للشرط من التفريع في مقام الكلام، وهذا جوابه: إنّ التفريع في الكلام أعمّ من العلّية والمعلولية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك لأنّ التفريع الثبوتي لا ينحصر في العلّية**»، بل له موارد أخرى في مقام الثبوت.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمتقدّم زماناً والمتأخّر كذلك**»، أي: أنّ التفريع بالفاء كما يصحّ بين العلّة والمعلول، كذلك يصحّ بين المتقدّم زماناً والمتأخّر.

• قوله (قدّس سرّه): «**لو سلّمنا استفادة علّية الشرط للجزاء من التفريع**» وغضضنا عن الإشكال الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**نقول: إنّ كون الشرط علّة تامّة للجزاء لا يقتضيه مجرّد تفريع الجزاء على الشرط**»؛ لأنّه ينسجم مع كون الشرط علّة ناقصة أو جزء العلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ التفريع يناسب مع كون المفرّع عليه جزء العلّة**»، ولا يشترط أن يكون المفرّع عليه تمام العلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما يثبت بالإطلاق**»، أي: إنّما يثبت الشرط تمام العلّة بالإطلاق وقرينة الحكمة لا بالتفريع.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّه يترتّب عليه**»، أي: الجزاء على الشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإطلاق ترتّب الجزاء على الشرط في جميع الحالات ينفي كون الشرط جزء العلّة**»، يعني أنّ الجزاء يوجد بمجرّد وجود الشرط سواء وجد مع الشرط شيء آخر وقارنه شيء آخر أم لم يقارنه، وهذا معناه أنّ الشرط هو تمام العلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلّا أنّه إنّما ينفي النقصان الذاتي للشرط**»، أي: إلّا أنّ هذا الإطلاق الأحوالي في الشرط ينفي الجزء الذي لو استقل لا يكون مؤثّراً بمفرده.

• قوله (قدّس سرّه): «**والنقصان الذاتي معناه كونه بطبيعته محتاجاً إلى إيجاد الجزاء إلى شيء آخر**»، أي: معنى النقصان الذاتي كون الشرط بطبيعته محتاجاً إلى إيجاد الجزاء إلى شيء آخر، وهذا معناه أنّه لو استقلّ لا يستطيع أن يكون مؤثّراً، فلهذا فسرّنا النقصان الذاتي ـ في الشرح ـ إلى أنّه لو استقلّ لا يستطيع أن يكون مؤثّراً.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا ينفي النقصان العرضي**» أي: أنّ الإطلاق الأحوالي لا ينفي النقصان العرضي الناشئ من اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**حيث إنّ هذا الاجتماع يؤدّي إلى صيرورة كلّ منهما جزء العلّة**»، أي: حيث إنّ هذا الاجتماع للعلّتين المستقلّتين يؤدّي إلى صيرورة كلّ من العلّتين المستقلتين جزء علّة، وإلّا لو لم يجتمعا لكان كلّ منهما تمام العلّة.

(٩٢)

الوجوه التي ذكرت لإثبات المفهوم للجملة الشرطية

- الوجه الرابع: العلّية التامّة مستفادة من التفريع
- الوجه الخامس: التمسّك بالإطلاق المقابل للتقييد بـ(أو)

الرابع: ويُفترضُ فيه أنا استفدنا العلّيةَ على أساسٍ سابق، فيقالُ في كيفيةِ استفادةِ الانحصار: أنّه لو كانت هناك علّةٌ أخرى؛ فإمّا أن تكونَ كلٌّ من العلّتين بعنوانِها الخاصِّ سبباً للحكم، وإمّا أن يكونَ السببُ هو الجامعَ بين العلّتينِ بدون دخلٍ لخصوصيةِ كلٍّ منهما في العلّة. وكلاهُما غيرُ صحيح.

أمّا الأوّلُ فلأنّ الحكمَ موجودٌ واحدٌ شخصيٌّ في عالم التشريع، والموجودُ الواحدُ الشخصيُّ يستحيلُ أن تكونَ له علّتان.

وأمّا الثاني فلأنّ ظاهرَ الجملةِ الشرطيةِ كونُ الشرطِ بعنوانِه الخاصِّ دخيلاً في الجزاء.

والجوابُ: أنّ بالإمكانِ اختيارَ الافتراضِ الأوّل، ولا يلزمُ محذورٌ، وذلك بافتراضِ جعلينِ وحكمينِ متعدّدينِ في عالم التشريع: أحدُهما: معلولٌ للشرط بعنوانه الخاصّ. والآخر: معلولٌ لعلّةٍ أخرى. فالبيانُ المذكورُ إنّما يبرهنُ على عدم وجودِ علّةٍ أخرى لشخصِ الحكم لا لشخصٍ آخرَ مماثل.

الخامس: ويفترضُ فيه أيضاً أنّا استفدنا العلّيةَ على أساسٍ سابق، فيُقالُ في كيفيةِ استفادةِ الانحصار: أنّ تقييدَ الجزاءِ بالشرطِ على نحوين:

أحدُهما: أن يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخرُ: أن يكون تقييداً به أو بعدلٍ له على سبيل البدل.

والنحوُ الثاني ذو مؤونةٍ ثبوتيةٍ تحتاجُ في مقام التعبير عنها إلى عطفِ العِدل بأو، فإطلاقُ الجملةِ الشرطيةِ بدون عطفٍ بـ (أو) يعيّنُ النحوَ الأوّل.

وقد ذكرَ المحقّقُ النائيني (قدّس سرّه) أنّ هذا إطلاقٌ في مقابل التقييد بـ (أو) الذي يعني تعدُّدَ العلّة، كما أنّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييدِ

بالواو الذي يعني كونَ الشرط جزءَ العلّة، وكونَ المعطوفِ عليه بالواو الجزءَ الآخر.

وكلُّ هذه الوجوهِ الخمسةُ تشتركُ في الحاجة إلى إثباتِ أنّ المعلّقَ على الشرط طبيعيُّ الحكم، وذلك بالإطلاقِ وإجراءِ قرينةِ الحكمة في مفاد الجزاء.

والتحقيقُ: أنّ الربطَ المفترضَ في مدلول الجملةِ الشرطيةِ تارةً يكونُ بمعنى توقّفِ الجزاءِ على الشرط، وأخرى بمعنى استلزامِ الشرطِ واستتباعِه للجزاء، كما عرفنا سابقاً.

فعلى الأوّل: يتمُّ إثباتُ المفهومِ بلا حاجةٍ إلى ما افترضَه المحقّقُ النائينيُّ (قدّس سرّه) من إطلاقٍ مقابلٍ للتقييد بـ(أو)؛ وذلك لأنّ الجزاءَ متوقّفٌ على الشرط بحسب الفرض، فلو كان يوجدُ بدون الشرط لما كان متوقّفاً عليه.

وعلى الثاني: لا يمكنُ إثباتُ الانحصار والمفهومِ بما سمّاه الميرزا بالإطلاق المقابلِ لـ (أو)؛ لأنّ وجودَ علّةٍ أخرى لا يضيّقُ من دائرة الربطِ الاستلزاميِّ بين الشرط والجزاء، فلا يكونُ العطفُ بـ(أو) تقييداً لما هو مدلولُ الخطاب ليُنفى بالإطلاق، بل إفادةٌ لمطلبٍ إضافي، وليس كلّما سكتَ المتكلّمُ عن مطلبٍ إضافيٍّ أمكن نفيُه بالإطلاق، ما لم يكن المطلبُ المسكوتُ عنه مؤدّياً إلى تضييقٍ وتقييدٍ في دائرةِ مدلولِ الكلام.

الشرح

الوجه الرابع: العلية التامة مستفادة من التفريع

في الوجه الأوّل بيّنا أنّ اللزوم والعلّية والانحصارية مستفادة من الدلالة الوضعية، وفي الوجه الثاني بيّنا أنّ اللزوم مستفاد من الوضع، بينما العلّية والانحصارية ليسا كذلك. وفي الوجه الثالث قلنا: إنّ اللزوم مستفاد من الوضع، والعلّية مستفادة من التفريع، أمّا الانحصارية فنستفيدها من الإطلاق الأحوالي. أمّا هذا الوجه فيقول إنّ اللزوم مستفاد من الوضع، والعلّية التامّة مستفادة من التفريع، وحينئذٍ يرد عليه بعض ما أورد على الوجه الثالث.

أمّا بالنسبة إلى كيفية استفادة الانحصار فنقول: إنّ معنى الانحصار هو أنّه إذا وجد الشرط وجد الجزاء، أمّا لو لم يوجد الشرط لما وجد الجزاء مطلقاً حتّى بعلّة أخرى. فنحن نريد أن نقول: إنّ هذا الجزاء يوجد لو وجد هذا الشرط، وينتفي إذا انتفى هذا الشرط مطلقاً، سواء وجدت علّة أخرى أم لا؛ باعتبار أنّ العلّة الأخرى عندما تنضمّ إلى العلّة الأولى ـ بما هما علّتان مستقلّتان ـ محالٌ أن يؤثّرا على معلول واحد.

إذن: لا يمكن أن نفترض العلّتين المستقلّتين تؤثّران على معلول واحد وهو الجزاء، بما هما مندمجتان بعضهما في بعض، بنحو يكون الجامع منهما هو المؤثّر؛ لأنّ هذا وإن كان معقولاً بنفسه إلّا أنّه خلاف كون الشرط هو العلّة؛ لأنّ كون الشرط هو العلّة ظاهره أنّه بعنوانه هو العلّة، وهذا الوجه يقتضي أن يكون الجامع بما هو جامع هو العلّة، لا العلّة بعنوانها الخاصّ.

فتحصّل: أنّه لو لم يكن الشرط علّة منحصرة للجزاء، فهذا يعني وجود علّة أخرى للجزاء غير الشرط، وحينئذٍ إمّا أن يكون كلٌّ من الشرط والعلّة الأخرى باستقلالهما مؤثّرين في الجزاء فيلزم توارد علّتين على معلول واحد،

وإمّا أن يكون الجامع بين العلّتين هو المؤثّر في الجزاء، وهذا خلاف ظهور الشرطية في أنّ الشرط بخصوصه مؤثّر في تحقّق الجزاء.

وقد قرّب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هذا الوجه في تقريرات بحثه بما نصّه: «التقريب الرابع: وفيه يراد إثبات أمور ثلاثة: العلّية واللزوم والانحصار، كما في التقريب السابق. فالعلّية واللزوم يثبتان بنفس ما ذكرنا في السابق، وأمّا الانحصار فنثبته ببرهان آخر غير برهانه السابق، وحاصله: هو أنّا نفرض أنّ العلّة الأخرى المحتملة لا تجتمع مع الشرط، وفي هذا الفرض لم يمكن إثبات انحصار العليّة بالشرط بالتقريب السابق كما عرفت.

بينما هذا التقريب يدّعى فيه إمكان إثبات ذلك، فيقال: لو كان لوجوب الإكرام علّة أخرى غير المجيء، وهو «الموت» مثلاً، فحينئذ يقال: إن كان كلّ منهما علّة مستقلّة لشخص هذا الحكم، فيلزم اجتماع علّتين مستقلّتين على شخص معلول واحد، وهذا مستحيل، كما عرفت في التقريب السابق، بل إنّ هذا أوضح بطلاناً في هذا التقريب.

والوجه فيه هو: أنّا نتكلّم هنا عن علّة أخرى محتملة لا تجتمع مع الشرط، وحينئذ فكيف يعقل أن يكون الوجود الشخصي الناشئ من «مجيء زيد» هو بعينه الوجود الشخصي الناشئ من موته، والمفروض أنّ مجيئه وموته لا يجتمعان في زمان واحد، إذن فالمحذور في هذا التقريب أشدّ منه في التقريب السابق.

وإن كان كلّ من الشرط والعلّة الأخرى المفروضة جزء علّة، لا علّة تامّة، فهذا أيضاً باطل، كما عرفت؛ لأنّه خلاف إطلاق ترتّب الجزاء على الشرط الذي يقتضي كون الشرط علّة تامّة للجزاء. بل البطلان في هذا التقريب أوضح من سابقه أيضاً؛ لأنّ فرض الكلام في علّتين لا يمكن اجتماعهما، فإذا فرض أنّ كلّاً منهما جزء علّة، لتعذّر وجود علّة وجوب الإكرام دائماً، لأنّ المجيء والموت لا يجتمعان أصلاً.

وإن كان كلّ من الشرط والعلّة الأخرى المفروضة، علّة لوجود من الحكم، غير الوجود الذي يكون الآخر علّة له، فإنّ هذا الفرض أبطلناه في التقريب السابق، وقلنا بأنّ لازمه اجتماع المثلين.

إلّا أنّ هذا المحذور لا يرد في هذا التقريب، لأنّ فرض الكلام فيه هو عدم إمكان إجتماع العلّتين معاً، ومعه لا يلزم هذا المحذور، إلّا أنّ هذا الفرض نبطله ببرهان آخر، وحاصله: هو أنّ هاتين العلّتين إذا فرض أنّ كلّاً منهما علّة بخصوصه، فلازمه صدور الواحد بالنوع من الكثير بالنوع، وهو مستحيل.

وإن فرض أنّ العلّة هي الجامع ما بينهما، فهذا خلاف ظهور الشرط، فإنّ ظاهره أنّه علّة بعنوانه. وبهذا نثبت أنّ جميع الاحتمالات المترتّبة على فرض وجود علّة أخرى غير الشرط باطلة. وبهذا يتعيّن أن يكون الشرط علّة منحصرة، ويثبت المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي»[1].

إيراد المصنّف على الوجه الرابع

يختار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) الشقَّ الأوّل، وهو أنّ الشرط والعلّة الأخرى علّتان مؤثّرتان في الجزاء، ولكن نفترض أنّ الجزاء ليس واحداً، بل هو متعدّد بتعدّد العلّة. ولا محذور حينئذٍ، فإنّ هذا المحذور إنّما يأتي مع فرض وحدة الجزاء، أمّا مع تعدّده فلا محذور في تعدّد العلّة.

هذا ما أجاب به الأستاذ الشهيد في المتن، أمّا في تقريرات بحثه فذهب (قدّس سرّه) إلى أنّ الجزاء ليس معلولاً للشرط، وإنّما هو معلول للواضع والجاعل. باعتبار أنّ الجزاء هو الحكم بوجوب الإكرام، فهو جعل، فلابدّ أن يكون معلولاً للجاعل والواضع، وليس للشرط حتّى يلزم توارد علّتين على معلول واحد، ودور الشرط هو تقييد هذا المعلول. وهذا ما أفاده بقوله: «يمكن أن

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٢٩ ـ ٦٣٠.

نختار الاحتمال الأخير، وهو أن يكون كلّ من المجيء والموت علّة لوجود من الحكم، غير الوجود الذي يكون الآخر علّة له.

و نختار الشقّ الأوّل من هذا الاحتمال، وهو أن يكون كلّ منهما بخصوصه علّة، ومع ذلك فلا يرد ما ذكر من الإشكال، وهو صدور الواحد بالنوع من المتعدّد بالنوع، والوجه في ذلك هو: لأنّ ذلك الواحد بالنوع إن كان عبارة عن جعل الوجوب، فمن الواضح بطلانه، لأنّ الجعل لا يصدر الّا من الجاعل فهو معلول له وليس معلولاً للشرط، فلا دخل للشرط في تحقّقه وإنّما دوره دور التحصيص والتقييد. وإن كان ذلك الواحد بالنوع هو الملاك، فحينئذ لا دليل على أنّ ملاك الوجوب عند المجيء هو عين ملاك الوجوب عند الموت، ليلزم المحذور المذكور»[1].

الوجه الخامس: التمسك بالإطلاق المقابل للتقييد بـ(أو)

يفترض في هذا الوجه أنّنا استفدنا اللزوم والعلّية من أساس سابق، فاللزوم تمّت استفادته بالوضع، والعلّية تمّت استفادتها من التفريع[2]، أمّا الانحصار فاستفادته تكون بطريقة وصياغة أخرى[3].

ابتداء لابدّ أن يُعلم أنّ هذا الوجه هو من ابتكارات الميرزا النائيني، وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه): أنّه لا إشكال ولا شبهة في أنّ الجزاء مقيّد بالشرط،

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٣٠ ـ ٦٣١.

(٢) فيرد على هذا الوجه بعض ما أوردناه على الوجه الثالث، من أنّ العلّية لا يمكن استفادتها من التفريع، هذا مضافاً إلى الإشكالات الأخرى التي سنذكرها. (منه دام ظلّه).

(٣) الوجه الخامس شبيه بالوجه الرابع، بمعنى أنّه يريد – فقط – أن يثبت الانحصار. نعم، يظهر من كلمات الميرزا النائيني أنه يريد بهذا الوجه إثبات التمامية للعلّة، أي يريد أن يقول: إنّ الشرط علّة تامّة ومنحصرة. (منه دام ظلّه).

وهذا هو القدر المتيقّن، بمعنى أنّ وجوب الإكرام في قول المولى: (إذا جاء زيد وجب إكرامه)، ليس مطلقاً سواء وجد الشرط أو لم يوجد، وإلّا كان الشرط لاغياً، فعندما جاء الحكم في الجملة الشرطية فهذا معناه أنّ الجزاء مقيّد بالشرط وليس الجزاء مطلقاً من جهة وجود الشرط وعدم وجوده، وإلّا يكون ذكر الشرط لغواً؛ لأنّ الجزاء موجود سواء وجد الشرط أو لم يوجد الشرط. فنحن من الجملة الشرطية نفهم أنّ الجزاء مقيّد بالشرط.

إذا عرفت هذا نسأل: هل الجزاء مقيّد بالشرط بنحو لو لم يوجد الشرط لا يوجد الجزاء؟

فإن قلتم: إنّ الجزاء مقيّد بالشرط بنحو التعيين، فإذا فُقِدَ الشرط فلا يتحقّق الجزاء بأيّ شكل من الأشكال. فهذا هو الانحصار.

وإن قلتم: إنّ الجزاء مقيّد بالشرط ولكن الشرط يوجد الجزاء على نحو البدّلية لا على نحو التعيينية. فحينئذٍ إذا وجد الشرط فهو محقّق للجزاء وإذا فُقِدَ قد لا ينتفي الجزاء لوجود العلّة البدّلية.

وإذا كان الشرط بنحو العلّة البدّلية، كان على المولى أن يقيّد الشرط بـ(أو) فيقول: (إذا جاءك زيد أو بعث لك بسلامٍ وجب إكرامه)، والتقييد بـ (أو) مؤونة زائدة لو كان المتكلّم يريدها لبيّنها، فإذا لم يبيّنها ولم يقيّد كان المجيء ـ الذي هو الشرط ـ العلّة الوحيدة للإكرام، فينتفي الجزاء بانتفائها ويوجد بوجودها، وهذا هو معنى الانحصار.

وهذا من قبيل القيد الإضافي في موضوع الحكم، فإذا قال المولى: (إذا أفطرت متعمّداً فصم ستّين يوماً)، نفهم أنّه لا يوجد لهذه الكفّارة ـ وهي صيام ستّين يوماً ـ بديل. وإلّا لو كان لها بديل، كان على المولى أن يبيّن ويقيّد بـ(أو) فيقول: (إذا أفطرت متعمّداً فصم ستّين يوماً أو أطعم ستّين مسكيناً أو أعتق رقبةً).

وبنفس هذا البيان ينفي الميرزا النائيني كون الشرط جزء العلّة ويثبت أنّه

تمام العلّة، لأنّه لو كان جزء العلّة كان ينبغي أن يعطف بـ(الـواو)، فيقـول: (إذا جاءك زيد وبعث لك سلاماً وجب إكرامـه)، فعنـدما أطلـق ولم يعطـف عليـه الجزء الآخر، نفهم أنّ الشرط هو العلّة التامّة للجزاء.

وقد قرّب الأستاذ الشهيد هذا الوجه في بحـوث الخـارج بـما نـصّه: «بعـد ثبوت تقييد الجزاء بالشرط يواجه هذا التقييد تـشكيكين، أوّلهـما هـو: أنّـه هـل يكون الشرط كلّ العلّة أم جزأها؟ ثانيهما هو: أنّه هل يكون الشرط علّة تعيينيـة أم بدّلية بحيث يوجد هناك شيء آخر يصلح أن يقوم مقامها؟

والتشكيك الأوّل يُنفى بالإطلاق المقابل للواو، فإنّه لو كـان الـشرط جـزء العلّة، والمولى في مقام بيان تمام علّة حكمه وموضوعه، كان ينبغي عطف الجـزء الآخر عليه وجعلهما معاً شرطاً، وهو خلاف الإطلاق.

والتشكيك الثاني يُنفى بالإطلاق المقابل لـ(أو)؛ إذ لـو كـان الـشرط علّـة بدليّة كان ينبغي عطف العلّة الأخرى عليه بـ(أو)، فيكـون مقتـضى الـسكوت عنه عدم البدل. ومعنى هذا أنّ الشرط علّة بنحو التعيين والانحصار»[١].

لفت نظر

إنّ جميع هذه الوجوه الخمسة التي ذُكرت كانت لإثبات الـركن الأوّل مـن ركني نظرية المشهور، وجميعها تشترك في الحاجة إلى إثبـات الـركن الثـاني وهـو كون المعلّق على الشرط هو طبيعـيَّ الحكـم لا شخـصه، وإثبـات ذلـك يكـون بالإطلاق وإجراء قرينة الحكمة في مفاد الجزاء.

إيرادات المصنّف على الوجه الخامس

أوّلاً: إنّ (أو) لو وجدت فسوف تكون علّة غير هذه العلّة فلا يمكن نفيها

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٦، ص٦٣٢.

بهذا الطريق، وكذلك الحال بالنسبة إلى (الواو)، فإنّما نستطيع أن ننفي الجزء الذي لو انفرد لا يكون علّة مؤثّرة، أمّا الجزء الذي لو انفرد يكون علّة مؤثّرة فلا يمكن نفيه بالإطلاق الأحوالي.

ثانياً: إنّ تقييد الجزاء بالشرط الذي أثبته الميرزا النائيني ببطلان الإطلاق في الجزاء إمّا أن يكون على نحو التوقّف والالتصاق بمعنى أنّ الجزاء يكون موقوفاً على الشرط، فيرجع حينئذٍ إلى النسبة التوقّفية، وإذا ثبتت دلالة الجملة الشرطية على هذه النسبة ثبت المفهوم، بلا حاجة إلى الإطلاق المقابل لـ(أو)؛ لأنّ معنى توقّف الجزاء على الشرط إذا انتفى المتوقّف عليه ينتفي المتوقّف، وإلّا لو بقي المتوقّف موجوداً ولو بعلّة أخرى يلزم الخلف. «إلّا أنّ التقييد بهذا المعنى لا يمكن إثباته بالبرهان كما ذكر الميرزا النائيني (قدّس سرّه)، حيث أثبته بإبطال الإطلاق في الجزاء؛ وذلك لأنّ مجرّد عدم إمكان الإطلاق في جزاء الجملة الشرطية، كما يُناسب النسبة التوقّفية كذلك يناسب النسبة الإيجادية؛ باعتبار أنّ النسبة الإيجادية أيضاً تفيد الجزاء بالشرط لكن من دون توقّف»[1].

وإن كان التقييد ـ في المقام ـ لا يفيد إلّا النسبة الاستلزامية، وأنّه بمعنى استلزام الشرط واستتباعه للجزاء فحينئذٍ لا يمكن إثبات الانحصار والمفهوم بما سمّاه الميرزا النائيني بالإطلاق المقابل لـ(أو).

والسرّ في ذلك: أنّ هذا الإطلاق لا يمكن أن ينفي العلّة الأخرى إلَّا إذا كان الإطلاق إطلاقاً مقامياً، والمفروض أنّ هذا الإطلاق ليس إطلاقاً مقامياً، وإنّما هو إطلاق لفظيّ، والإطلاق اللفظي لا يمكنه أن ينفي ما ليس قيداً في محلّ الكلام، والعلّة الأخرى ليست قيداً لمحل الكلام. قال الأستاذ الشهيد: «وإن أراد بالتقييد معنى يتناسب مع النسبة الإيجادية أيضاً، حينئذٍ نقول: أنّه لا

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٣٢.

يمكن أن نثبت الانحصار بإطلاق الشرط وعدم تقييده بـ(أو)؛ وذلك لأنّه ليس كلّ ما لم يُذكر في الكلام يُستكشف من عدم ذكره عدم وجوده.

توضيح ذلك: أنّه لو قال: أكرم زيداً، ولم يقل أكرم عمراً فلا يُستكشف من ذلك، أنّ عمراً لا يجب إكرامه؛ لأنّ إكرام عمرو لو كان واجباً لما كان ذلك قيداً في وجوب إكرام زيد، فلا يُستكشف من عدم ذكره عدم وجوده.

وأمّا لو قال: أكرم زيداً. ولم يقل: يوم الجمعة، فيُستكشف منه أنّ وجوب إكرامه ثابت في يوم السبت أيضاً؛ لأنّه لو كان خاصّاً بالجمعة، لكان يوم الجمعة مقيّداً لوجوب إكرامه، فمن عدم ذكره يُستكشف عدم دخالته وقيديّته.

إذن فالضابط هو: أنّ عدم ذكر شيء، إنّما يكون دالّاً على عدم وجوده، إذا كان ذلك الشيء على تقدير ثبوته مقيّداً لمدلول الكلام، وإلّا فلا يكون عدم ذكره دليلاً على عدم وجوده.

إذا عرفت ذلك نقول: بناء على أنّ المقصود بتقييد الجزاء معنى يتناسب مع النسبة الإيجادية أيضاً، فحينئذٍ لا يكون عدم التقييد بأمر دالّاً على الانحصار بالشرط، لأنّه لو فُرض أنّ المجيء يستلزم وجوب الإكرام، وفُرض أنّ الهدية تستلزمه أيضاً، إلّا أنّ استلزام الهدية للوجوب لا يقيّد ولا يضيّق دائرة استلزام المجيء له، وإنّما تضيف إليه استلزاماً آخر، وإذا لم يكن استلزام الهدية له مضيّقاً لدائرة استلزام المجيء له، فلا يكون عدم بيان كون الهدية مستلزماً له دليل على ثبوت هذا الاستلزام واقعاً.

إذن فعدم التقييد بـ(أو) لا يثبت الانحصار؛ لأنّ (أو) ليست قيداً حقيقياً، وإنّما تُعبّر عن استلزام آخر، فلا يكون عدم ذكرها كاشفاً عن عدم وجود استلزام آخر»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٣٣.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّا استفدنا العلّية على أساس سابق**»، أي: استفدنا اللزوم والعلّية بما ذكرناه في الوجه الثالث.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإمّا أن تكون كلّ من العلّتين بعنوانها الخاصّ سبباً للحكم**»، أي: بما هي علّة مستقلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والموجود الواحد الشخصي يستحيل أن تكون له علّتان**»، أي: لا يمكن أن تتوارد عليه علّتان مستقلّتان. هذا إذا قبلنا أنّ هذا القانون كما يجري في الأمور التكوينية يجري في الأمور التشريعية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا الثاني فلأنّ ظاهر...**»، هذا الفرض الثاني غير مستحيل، لكنّه خلاف ظهور الشرطية، وإنّ الشرط بعنوانه الخاصّ هو العلّة.

• قوله: «**وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعدّدين في عالم التشريع**»، بمعنى أنّ الشارع جعل هذه العلّة علّة لحكم في عالم التشريع وعالم الاعتبار، وجعل العلّة الثانية علّة لحكم ثانٍ في عالم التشريع، ولا محذور فيه.

• قوله (قدّس سرّه): «**والآخر**» أي: والحكم الآخر «**معلول لعلّة أخرى**».

• قوله (قدّس سرّه): «**فالبيان المذكور إنّما يبرهن على عدم وجود علّة أخرى لشخص الحكم**» ولا ينفي وجود علّة أخرى لشخص آخر من الحكم يكون مماثلاً للحكم الأوّل.

نعم، يبقى اجتماع المثلين، وهذا بحث آخر، وإلّا لا محذور في أن يجعل المولى العلّة الأولى علّة لشخص الحكم (أ) ويجعل العلّة الثانية لشخص الحكم (ب).

• قوله (قدّس سرّه): «**استفدنا العلّية على أساس سابق**»، أي: أنّ استفادة اللزوم تكون بالوضع، واستفادة العليّة من التفريع.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيقال في كيفية استفادة الانحصار**»، من هنا يبدأ المصنّف في بيان ما أفاده الميرزا النائيني في كيفية استفادة الانحصارية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن تقييد الجزاء بالشرط على نحوين**»، فلا إشكال ولا شبهة في أنّ الجزاء مقيّد بالشرط، وإلّا كان وجود الشرط لغواً.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما أن يكون تقييداً بالشرط فقط**»، أي: إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء، وهذا هو معنى الانحصار.

• قوله (قدّس سرّه): «**والآخر: أن يكون تقييداً به أو بعدل له**»، أي: بعِدل للشرط على سبيل البدل.

• قوله (قدّس سرّه): «**عنها**»، أي: عن تلك المؤونة الثبوتية.

• قوله (قدّس سرّه): «**يعيّن النحو الأوّل**»، أي: يُعيّن أنّ الشرط هو علّة تعيينية لا بدلية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ(أو) الذي يعني تعدّد العلّة**»، وكذلك يوجد إطلاق في مقابل التقييد بـ(الواو) الذي يثبت تمام العلّية وأنّ الشرط ليس جزء العلّة، بل هو تمام العلّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما أنّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعني كون الشرط جزء العلّة وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر**» من العلّة، فإذا قال المولى: (إذا جاء زيد وجب إكرامه) استفدنا من ذلك أنّ المجيء هو تمام العلّة؛ لأنّه لو كان المجيء جزء العلّة كان ينبغي للمولى أن يذكر الجزء الآخر، ويقول: (إذا جاءك زيد وكان لابساً عمّته وجب إكرامه)، فلـمّا لم يقيّد بـ(الواو) نستكشف أنّ المجيء هو العلّة التامّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والتحقيق أنّ الربط**» والتقييد؛ باعتبار أنّ الميرزا النائيني فرض أنّ هناك ربطاً بين الجزاء والشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**فعلى الأوّل**»، وهو الربط بمعنى التوقّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**يتمّ إثبات المفهوم بلا حاجة إلى ما افترضه المحقّق النائيني من إطلاق مقابل للتقييد بـأو**»؛ لأنّ الربط إذا كان موازياً للتوقّف، فإنّ الجزاء

الذي هو المتوقّف ينتفي بانتفاء المتوقّف عليه، فلو كان الجزاء يوجد بغيره لم يكن متوقّفاً عليه. وهذا خلف التوقّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك لأنّ الجزاء متوقّف على الشرط بحسب الفرض**»، فرضنا أنّ الربط هنا بمعنى التوقّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى الثاني**»، وهو أنّ المراد من الربط بين الجزاء والشرط هو الاستلزام، والاستتباع، والإيجاد.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يمكن إثبات الانحصار والمفهوم**» بالمعنى المصطلح.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا يكون العطف بـ(أو) تقييداً لما هو مدلول الخطاب ليُنفى بالإطلاق بل إفادة لمطلب آخر**»، أي: بل العطف بـ(أو) إفادة لمطلب إضافي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليس كلّما سكت المتكلّم عن مطلب إضافيٍّ أمكن نفيه بالإطلاق**»، هذه هي القاعدة الكلّية التي أشرنا إليها في الشرح، وقلنا: على أساسها يختلف الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي.

(٩٣)

الوجه الصحيح لإثبات مفهوم الشرط

- ذكر الوجدانات الخمسة
- تفسيرها

[الوجه الصحيح لإثبات مفهوم الشرط]

فالأَولى مِن ذلك كلِّه أن يُستظهرَ عرفاً كونُ الجملةِ الشرطيةِ موضوعةً للربط بمعنى التوقّفِ والالتصاقِ مِن قِبل الجزاء بالشرط، وعليه فيثبتُ المفهوم.

وأمّا ما نحسُّه مِن عدم التجوُّز في حالات عدمِ الانحصار فيمكنُ أن يفسَّرَ بتفسيراتٍ أخرى، من قبيل أنّ هذه الحالاتِ لا تعنى عدمَ استعمالِ الجملةِ الشرطية في الربطِ المذكور، بل عدمَ إرادةِ المطلقِ من مفادِ الجزاء، ومِن الواضح أنّ هذا إنّما يثلمُ الإطلاقَ وقرينةَ الحكمة، ولا يعني استعمالَ اللفظِ في غير ما وُضع له.

الشرح

بعد أن أبطل المصنّف (قدّس سرّه) الوجوه الخمسة التي أقامها المشهور لإثبات المفهوم للجملة الشرطية، يشرع لبيان الوجه الصحيح لإثبات مفهوم الشرط.

الأَولى من جميع الوجوه التي أقامها الأعلام أن يقال: إنّنا نستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بنحو المعنى الحرفي، بمعنى التصاق الجزاء بالشرط وتوقّفه عليه، لا بمعنى استلزام الشرط للجزاء، وعليه يثبت المفهوم وينتفي الجزاء بانتفاء الشرط؛ وإلّا لو فرض بقاء الجزاء مع انتفاء الشرط يلزم خلف كونه متوقّفاً عليه. وبهذا يتّضح أنّ دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء تكون بالوضع.

فإن قلت: نحن نجد أنّ استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار ليس استعمالاً مجازياً، وبناءً على ما ذُكر يلزم أن يكون استعمالاً مجازياً.

وبعبارة أخرى: لو كانت الجملة الشرطية موضوعة لتوقّف الجزاء على الشرط والتصاقه به، للزم من ذلك كون استعمالها في موارد الاستلزام مع افتراض وجود علّة بديلة للشرط من الاستعمال المجازي، لأنّه استعمال للجملة الشرطية في غير ما وُضعت له من معنى، والوجدان يكذّب هذا اللازم؛ إذ لا إحساس بالمجازية في مثل هذه الاستعمالات.

قلت: إنّ ما نحسّه بالوجدان من عدم المجازية في حالات عدم الانحصار له تفسير آخر، وهو أن نقول: إنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء وإنّ الجزاء متوقّف على الشرط بنحو الانحصار، وإنّ الجملة الشرطية قد استعملت في معناها الحقيقي وهو التوقّف في كلتا الحالتين، ولكن المتوقِّف تارة يكون طبيعيّ الحكم وأخرى يكون شخصه، ففي الموارد التي دلّ على المفهوم كان المعلّق هو طبيعيّ

الحكم، وفي الموارد التي لا نستفيد الانحصار لم يُرد المطلق من مفاد الجزاء؛ لأنّه لا يمكن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاده فيكون المنتفي شخص الحكم لا طبيعيّ الحكم، وبالتالي فلا يفيد الانحصار، ومن الواضح أنّ هذا إنّما يثلم الإطلاق وقرينة الحكمة، ولا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

فاستعمال الجملة الشرطية في موارد عدم المفهوم ليس من قبيل استعمال الشيء في غير ما وضع له، بل هو من قبيل استعمال الشرط في ما وضع له، وهو استعمالٌ حقيقيّ، ولكن لا يمكن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد الجزاء. فظهر أنّ عدم الإحساس بالتجوّز نكتته أن الجملة الشرطية مستعملة في المعنى الذي وُضعت له، وهو أنّ الجزاء متوقّف على الشرط، ولكن المتوقّف هو شخص الجزاء لا طبيعيّه، والذي يفيد المفهوم هو الانتفاء عند الانتفاء بشرط أن يكون الطبيعي.

هذا تمام الكلام في الجملة الشرطية، وقد اتّضح أنّ المصنّف يرى أن كلا الركنين (الأوّل والثاني) تامّان. أمّا الركن الأوّل: فندّعي فيه أنّ الجملة الشرطية موضوعة لغةً لإفادة النسبة التوقّفية، وهذا يكفي لإفادة المفهوم. وأمّا الركن الثاني: فنثبته بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد الجزاء، فيثبت الانتفاء عند الانتفاء. هذا هو مبناه (قدّس سرّه) في إثبات المفهوم للجملة الشرطية.

زيادة وتفصيل

بعد أن بان فشل جميع الوجوه والتقريبات التي كانت تستهدف الاستدلال على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، يقدّم الأستاذ الشهيد طرحاً جديداً، حاصله: أنّ الاستدلال على وجود ظهور ودلالة في الكلام يكون بأحد أنحاء:

النحو الأوّل: الاستدلال على وجود ظهور ودلالة في الكلام من خلال تطبيق كبرى من كبريات الظهور على مورد من الموارد بعد إثبات أنّ صغرى

الكبرى تصدق عليه، من قبيل استفادة الوجوب بالإطلاق وذلك بعد إثبات مقدّمات الحكمة، نقول: إنّ الأمر يدلّ على الوجوب، وإلّا كان عليه أن يبيّن. ووظيفة الأصولي في هذا النحو هي إثبات صغروية المورد لضمّ الكبرى إليه وتحديد المعنى. قال السيّد الشهيد مقرّباً هذا النحو: «الاستدلال عليه بتطبيق كبرى من كبريات الدلالة وقرينة عامّة مفروغ عنها على محلّ الكلام، كما هو الحال في تطبيق قرينة الحكمة العامّة في مورد من الموارد لإثبات معنى معيّن»[1].

النحو الثاني: هو أن يكون اللفظ دالّاً على معنى مفروغ عن دلالته عليه، لكن يُبرهن على استلزام هذا المعنى لمعنى آخر، وحينئذٍ فبضمّ برهان الملازمة نُثبت دلالة اللفظ على هذا المعنى الثاني[2].

النحو الثالث: هو اكتشاف قرينة خاصّة في الكلام تحدّد المدلول، فإذا وجدت قرينة خاصّة يتمّ إثبات المدلول، ولكن لا يثبت كقاعدة عامّة بل يتبع القرينة في وجودها. نعم، إذا كانت قرينة عامّة يثبت المدلول دائماً، كما قيل في استفادة الوجوب من الأمر، بالقول أنّ أمر الشارع بما هو شارع متصدٍّ لبيان الواجبات يفيد الوجوب، فقرينة الشارعية قرينة دائمية، فمدلولها سيكون دائمياً لا محال. قال الأستاذ الشهيد مبيّناً هذا الوجه: «إبراز الحيثية التعليلية للاستظهار بنحو يكون قابلاً للإدراك المباشر، كما في موارد يكون الاستظهار فيها ناشئاً من قرينة إمّا لفظية غفل عنها أو معنوية قائمة على أساس مناسبات الحكم والموضوع، وجامع القسمين هو إثبات الدلالة والظهور على أساس إبراز القرينة الشخصية القابلة للإدراك المباشر»[3].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج٣، ص١٧٠.
(٢) انظر: بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٤٠.
(٣) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج٣، ص١٧٠.

ومن الواضح أنّه لا يمكن إثبات وجود ظهور ودلالة في الكلام بأحد هذه الأنحاء الثلاثة: أمّا الأوّل؛ فلأنّه قد تقدّم أن أصحاب التقريبات السابقة حاولوا تطبيق كبرى مقدّمات الحكمة لاستفادة انحصار الجزاء بالشرط، وقد عرفت عدم صحّة ذلك. فيكون هذا النحو من الاستدلال متعذّراً في محلّ كلامنا. وأمّا النحو الثاني فهو متعذّر أيضاً في محلّ كلامنا؛ لأنّ المقدار المتيقّن دلالة الجملة الشرطية عليه لا يستلزم الانحصار. وكذا الحال بالنسبة إلى النحو الثالث من الاستدلال؛ لأنّا لا نتكلّم عن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بلحاظ قرينة معيّنة لتكون الحيثية التعليلية قابلة للإدراك المباشر، وإنّما نتكلّم بلحاظ دعوى كون الجملة موضوعة لما يُستفاد منه المفهوم. فلا يبقى إلّا دعوى الانصراف والوجدان العرفي والانسباق الذي لا نشكّ فيه، «وهذا النحو هو المتعيّن سلوكه في المقام، فنقول: إنّ المنسبق من الجملة الشرطية هو ثبوت المفهوم، وذلك باعتبار أنّ المنصرف عرفاً من الربط المُستفاد من أداة الشرط إنّما هو النسبة التوقّفية، ومعه يثبت المفهوم كما عرفت سابقاً»[١].

وفي ضوء إثبات المفهوم بهذا النحو «أرى أنّه لابدّ في أمثال هذه المسائل من مباحث هذا العلم أن نغيّر من منهج البحث، فبدلاً من أن يُفكَّر في صياغة البراهين العقلية والاستعانة بالقواعد الفلسفية التي هي أبعد ما تكون عن الفهم العرفي للاستدلال بها على إثبات معنى معيّن للكلام لابدّ وأن يُبحث عن تنسيق الوجدانات العرفية التي نحسّ ويحسّ بها كلّ إنسان عرفيّ ضمن نظرة موحّدة قابلة لتفسيرها جميعاً، وفي المقام لنا عدّة وجدانات عرفية لابدّ من التفكير في تخريج نظري موحّد لها يمكن أن ينسّق على أساسه كلّ هذه الوجدانات»[٢]. والكلام يقع في مقامين:

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٢٤١.

(٢) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج٣، ص١٧٠.

المقام الأوّل: في ذكر الوجدانات الخمسة

يلاحظ في الجملة الشرطية خمسة وجدانات:

الوجدان الأوّل: هو الوجدان القاضي بثبوت المفهوم في الجملة الشرطية كأمر مسلَّم فيه على المستوى العملي؛ إذ نجد الفقهاء في الجمل الشرطية كقول المولى: (إذا بلغ الماء كرّاً لا ينجّسه شيء)، أو قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر)، يفتون في المفهوم أيضاً حتّى أولئك الذين لا يلتزمون بالمفهوم للجملة الشرطية.

الوجدان الثاني: هو الوجدان القاضي بأنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ليست بنحو بحيث لو لم يكن لها المفهوم، كان استعمال أداة الشرط في ذلك المورد مجازاً.

الوجدان الثالث: هو الوجدان القاضي بعدم التجوّز في الجملة الشرطية فيما إذا استعملت في مورد كان الشرط فيه عدل علّة أخرى، بحيث لو لم تكن دالّة على المفهوم لا هي ولا الشرط، فإنّه مع ذلك لا يسقط المفهوم، بل يثبت بلحاظ ما عدا هاتين العلّتين، دون أن يتضرّر بسبب عدم انحصار العلّة في الشرط.

الوجدان الرابع: هو الوجدان القاضي بأنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم سنخ دلالة قابلة للتبعيض، وذلك في الموارد التي تتعدّد فيها علّة الجزاء، «كما إذا قال إذا خفي الأذان فقصّر، وعلمنا بدليل آخر بأنّ خفاء الجدران سبب التقصير أيضاً، ففي مثل ذلك لا يلغو المفهوم رأساً، بل يتبّعض، فيقال: بأنّا نلتزم بوجود علّة أخرى للتقصير غير خفاء الأذان، وهي خفاء الجدران، ولكن لا نلتزم بوجود علّة ثالثة. وأمّا لو كنا نستند في إثبات المفهوم إلى إثبات الانحصار لَلَغى المفهوم بالمرّة؛ باعتبار انهدام الانحصار بمجرّد وجود علّة ثانية»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٤٢.

الوجدان الخامس: وجدانية عدم المفهوم في بعض الجمل الشرطية كما هو الحال في الجملة الشرطية التي يكون جزاؤها جملة خبرية، كما في قولك: إذا شربت السمّ متّ، فهذه الجملة كما هو واضح لا مفهوم لها؛ لأنّ جزاءها إخبار محض.

المقام الثاني: في تفسير هذه الوجدانات

حاول الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إيجاد تفسيرٍ نظريّ يجمع بين هذه الوجدانات المتعدّدة، «أمّا بالنسبة للوجدان الأوّل والثاني فقد اعترف بهما المحقّقون المتأخّرون ،وهذا ما جعلهم أمام مشكلة التوفيق بينهما؛ باعتبار أنّ ذلك لا يتلاءم مع مبناهم؛ لأنّهم يرون أنّ ضابط المفهوم هو دلالة الجملة الشرطية على اللزوم العلّي الانحصاري، وحينئذٍ فإن كان هذا اللزوم العلّي الانحصاري مأخوذاً في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فيصدق الوجدان الأوّل؛ لأنّ لازم ذلك هو ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، إلّا أنّ هذا يُكذّب الوجدان الثاني، لأنّه إذا فرض أنّ اللزوم العلّي الانحصاري مأخوذ في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فلازمه أنّه إذا استعملت الجملة الشرطية في موردٍ ولم يكن لها مفهوم من جهة عدم دلالتها على اللزوم مثلاً، لكان هذا الاستعمال لها مجازياً، لأنّ اللزوم داخل في ما هو الموضوع له، والالتزام بالمجاز في ذلك تكذيب للوجدان الثاني.

وأمّا إذا لم يكن اللزوم العلّي الانحصاري مأخوذاً في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فحينئذٍ يصدق الوجدان الثاني؛ لعدم لزوم المجاز فيما إذا استعملت الجملة الشرطية في غير اللزوم العلّي الانحصاري، بحيث لم تكن دالّة على المفهوم، إلّا أنّه يُكذّب الوجدان الأوّل؛ لأنّ الجملة الشرطية إذا لم تكن دالّة على اللزوم العلّي الانحصاري الذي هو ضابط المفهوم، فحينئذٍ لا تكون دالّة

على المفهوم، وهذا تكذيب للوجدان الأوّل القاضي بثبوت المفهوم»[1].

ومن هذا الموقف المحيّر انطلق اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه الذي حاول إثبات أنّ خصوصية العلّية الانحصارية قد تمّ استفادتها من الإطلاق ومقدّمات الحكمة ـ بأحد الوجوه السابقة ـ وبالتالي يصدق الوجدان الأوّل، ولكنك قد عرفت ـ فيما تقدّم ـ عدم تماميّة تلك الوجوه.

الاتّجاه الثاني: هو الاتّجاه الذي ضحّى بوجدانه الأوّل القاضي بثبوت المفهوم رغم عمله بالمفهوم فقهياً. وقد تمثّل هذا الاتّجاه بالمحقّق الخراساني، حيث قال: «لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامّة»[2].

ولكن في ضوء ما طرحه السيّد الشهيد (قدّس سرّه) يتّضح إمكان التوفيق بين هذين الوجدانين وعدم التهافت بينهما، وذلك بأن يقال: «إنّ هذه الخصوصيات ـ وهي اللزوم والعلّية والانحصارية ـ غير مأخوذة في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، وبهذا يصدق الوجدان الثاني.

وقد يُقال: بأنّ المأخوذ في مدلول الجملة الشرطية وضعاً هو النسبة التوقّفية بالمعنى الذي عرفته، وحينئذٍ يصدق الوجدان الأوّل القاضي بثبوت المفهوم، لأنّه إذا كانت الجملة الشرطية دالّة على النسبة التوقّفية يكون لها مفهوم، وقد اتّضح ذلك سابقاً.

وفي قولنا: (إذا كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً)، وإن كنّا نشعر بالتجوّز والعناية إلّا أنّه ليس ذلك من جهة أنّه لا تلازم بين الشرط والجزاء،

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٤٣.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص١٩٦.

ليكون ذلك كاشفاً عن أخذ اللزوم في مدلول الجملة وضعاً، بل التجوّز من جهة أنّه لا توقّف للجزاء على الشرط، فتكون الجملة مستعملة في غير ما وُضعت له فتكون مجازاً، فبهذا التفسير النظري اتّضحت ملاءمة الوجدان الأوّل مع الوجدان الثاني»[1].

ويستمرّ السيّد الشهيد (قدّس سرّه) في بيان التوجيه النظري الذي يجمع بين الوجدانات المتعدّدة للجملة الشرطية[2].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**فالأَولى من ذلك كلّه**»، يعني الأولى من تلك الوجوه التي ذكرها الأعلام لإثبات الركن الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط**»، وهذا يعني أنّ السيّد الشهيد يستفيد الربط الانحصاري من المدلول التصوّري لا من المدلول التصديقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى التوقّف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط، وعليه فيثبت المفهوم**»، فبمجرّد إثبات التوقّف لا يثبت المفهوم. نعم، يثبت المفهوم إذا انضمّ إليه الركن الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا ما نحسّه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار فيمكن أن يفسّر بتفسيرات أخرى**»، من هنا يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في حلّ الإشكال الذي ذُكر في الوجه الأوّل، وهو أن الجملة الشرطية لو كانت علّة تامّة منحصرة للجزاء، ففي موارد عدم العلّية الانحصارية يلزم أن يكون الاستعمال مجازياً. فهو يوفّق بين الوجدانين بقوله: ليس الاستعمال مجازياً بل الاستعمال

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٤٤، ص٦٤٥.

(٢) راجع: المصدر السابق: ج٦، ص٦٤٥ ـ ٦٥١.

حقيقي، ولكن عدم إفادة المفهوم هو لعدم الركن الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**من قبيل أنّ هذه الحالات**»، التي يستعمل فيها الشرط ولا يكون هناك انحصار ولا يفيد المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا تعني عدم استعمال الجملة الشرطية في الربط المذكور**»، أي: في الربط الذي هو توقّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل عدم إرادة المطلق من مفاد الجزاء**»، وهذا يعني اختلال الركن الثاني لا الركن الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ هذا إنّما يثلم الإطلاق وقرينة الحكمة**»، أي: أنّ عدم إرادة المطلق من مفاد الجزاء إنّما يثلم الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد الجزاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له**»، أي: ولا يعني استعمال اللفظ أو استعمال أداة الشرط أو الجملة الشرطية في غير ما وضع له من المعنى الذي هو التوقّف.

(٩٤)

الشرط المسوق لتحقق الموضوع

- الشرط هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع
- الشرط ليس هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع

الشرط المسوق لتحقق الموضوع

يلاحَظُ في كلّ جملةٍ شرطيةٍ تواجدُ ثلاثةِ أشياء، وهي: الحكمُ، والموضوعُ، والشرط.

والشرطُ تارةً يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء، وأخرى يكونُ محقّقاً لوجوده.

فالأوّلُ، كما في قولنا (إذا جاء زيدٌ فأكرمْه) فإنّ موضوعَ الحكمِ زيدٌ، والشرطُ المجيءُ، وهما متغايران.

والثاني كما في قولنا (إذا رُزِقتَ ولداً فاختِنْه) فإنّ موضوعَ الحكم بالختانِ هو الولدُ، والشرطُ أن تُرزقَ ولداً، وهذا الشرطُ ليس مغايراً للموضوع، بل هو عبارةٌ أخرى عن تحقّقِه ووجودِه.

ومفهومُ الشرطِ ثابتٌ في الأوّل، فكلّما كان الشرطُ مغايراً للموضوع وانتفى الشرطُ دلّتِ الجملةُ الشرطيةُ على انتفاء الحكمِ عن موضوعِه بسببِ انتفاءِ الشرط.

وأمّا حالاتُ الشرطِ المحقّقِ للموضوع فهي على قسمين:

أحدُهما: أن يكونَ الشرطُ المحقِّقُ لوجود الموضوعِ هو الأسلوبَ الوحيدَ لتحقيق الموضوع، كما في مثالِ الختانِ المتقدّم.

والآخرُ: أن يكونَ الشرطُ أحدَ أساليبِ تحقيقِه، كما في (إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا) فإنّ مجيءَ الفاسقِ بالنبأِ عبارةٌ أخرى عن إيجادِ النبأ، ولكنّه ليس هو الأسلوبَ الوحيدَ لإيجادِه، لأنّ النبأ كما يوجِدُه الفاسقُ يوجِدُه العادِلُ أيضاً.

ففي القسمِ الأوّلِ لا يَثبُتُ مفهومُ الشرط، لأنَّ مفهومَ الشرط مِن نتائجِ ربطِ الحكمِ بالشرط وتقييدِه به على وجهٍ مخصوص، فإذا كان الشرطُ عينَ الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربطٌ للحكم بالشرط وراءَ ربطِه بموضوعهِ. فقولُنا : (إذا رُزِقتَ ولداً فاختِنْه) في قوّةِ قولِنا: (اختِنْ ولَدك).

وأمّا في القسم الثاني فيثبتُ المفهومُ، لأنَّ ربطَ الحكم بالشرط فيه أمرٌ وراءَ ربطِه بموضوعه، فهو تقييدٌ وتعليقٌ حقيقيٌّ، وليس قولُنا: (إذا جاءكم فاسق بنبأٍ فتبيّنوا) في قوّة قولنا: (تبيَّنُوا النبأ)، لأنّ القولَ الثاني لا يختصُّ بنبأ الفاسق، بينما الأوّلُ يختصُّ به، وهذا الاختصاصُ نشأَ مِن ربطِ الحكم بشرطِه فيكونُ للجملةِ مفهومٌ.

الشرح

بعد أن أثبت الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في المقاطع السابقة ثبوت المفهوم ـ بالمعنى الأصولي ـ للجملة الشرطية، يطرح في هذا المقطع سؤالاً حاصله: هل كلُّ جملة شرطية تفيد المفهوم بالمعنى المتقدّم، أم بعض الجمل الشرطية يفيد ذلك وبعضها الآخر لا يفيده؟

والجواب: ليس كلّ جملة شرطية تفيد المفهوم بالمعنى الأصولي بل خصوص الجملة الشرطية التي لا يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع، أمّا إذا كان الشرط في الجملة الشرطية مسوقاً لتحقيق الموضوع وموجداً له[1]، كجملة: (إذا رُزِقت ولداً فاخْتِنْه)، فإنّ الجملة الشرطية حينئذٍ لا تدلّ على المفهوم[2].

ولتوضيح ذلك نذكر مقدّمة حاصلها: للحكم في الجزاء في الجملة الشرطية تقييدان، فقولك: (إذا جاء زيد فأكرمه) يتصوّر لوجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه تقييدان:

الأوّل: تقييد بين الحكم وموضوعه، أي: أنّ وجوب الإكرام مقيّد بالموضوع، وهذا التقييد موجود في كلّ جملة سواء كانت شرطية أم غير شرطية؛

---

(١) المقصود بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع هو الشرط الذي جيء به في الكلام لغرض بيان الموضوع، بحيث لولاه لما وجد وتحقّق الموضوع، فيُبحث حينئذٍ عن أنّ مثل هذه الجملة المشتملة على شرط كهذا هل لها مفهوم أم لا؟

(٢) والذي دعا لهذا البحث هو إمكان دعوى وجود المفهوم للجملة الشرطية المساقة لتحقّق الموضوع، فمثلاً قولنا في الجملة السابقة: (إذا رزقت ولداً فاختنه)، قد يقال بثبوت المفهوم لها، وهو: (إذا لم ترزق ولداً فلا تختن أحداً من الأطفال).

لأنّ الحكم لا يمكن أن يتحقّق بلا موضوع، فحرمة الخمر ـ مثلاً ـ مقيّدة بالخمرية وليست الحرمة ثابتة سواء كان خمراً أم لم يكن. وهذا التقييد تستبطنه جملة الجزاء بلا حاجة لضمّ الشرطية إليها.

الثاني: تقييد بين الحكم والشرط، أي: تقييد الحكم بالشرط، وإن شئت قلت: إن وجوب الإكرام المقيّد بزيدٍ مقيّد بالشرط، وهذا التقييد تدلّ عليه أداة الشرط.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وهذان التقييدان للحكم طوليان فتقييده بالشرط في طول تقييده بالموضوع، بمعنى أن تقييد وجوب الإكرام بالشرط إنّما يكون بالنسبة لوجوب الإكرام المفروغ عن تقييده بموضوعه وهو زيد، وهذا أمر عرفيّ، ويمكن إقامة البرهان عليه صناعياً أيضاً.

وحاصل هذا البرهان هو أنّ تقييد الحكم بالموضوع مرجعه إلى نسبة ناقصة؛ لأنّ الحكم هو مفاد الهيئة التي تدلّ عليها النسبة الإرسالية، وهذه النسبة نسبة بين المادّة وهي الإكرام وبين الفاعل له وهو عمرو مثلاً، فحينئذٍ يحصل التقييد بالموضوع عن طريق تحصّص المادّة بالموضوع، فيرجع ذلك على قولنا: (إكرام عمرو)، فتكون كالنسبة الإضافية ولا إشكال في كونها ناقصة، هذا بالنسبة إلى تقييد الحكم بالموضوع وقد عرفت أنّ مرجعه إلى نسبة ناقصة.

وأمّا تقييد الحكم بالشرط فمرجعه إلى النسبة التوقّفية كما عرفت، وهي نسبة تامّة، وبهذا كانت الجملة الشرطية جملة تامّة، وكلّما اجتمعت نسبة تامّة ونسبة ناقصة، فيجب أن تكون الناقصة مأخوذة في طرف التامّة، لتتمّ الناقصة بذلك، وحينئذٍ يصحّ السكوت على الكلام المتضمّن لهما، وأمّا إذا لم تندمج الناقصة في طرف التامّة، وفُرض وقوعها في عرضها فحينئذٍ تبقى الناقصة على نقصانها، وهذا معناه اشتمال الكلام على ما لا يصحّ السكوت عليه، وهو خلاف الفرض.

وبهذا يثبت أنّ تقييد الحكم بموضوعه الذي مرجعه إلى نسبة ناقصة هو في رتبة أسبق من تقييده بشرطه، الذي يرجع إلى نسبة تامّة، وبذلك تكون النسبة الناقصة طرفاً في النسبة التامّة، ولأجله تمّت وصحّ السكوت بالنسبة لمجموع الكلام»[1].

وفي ضوء هذه المقدّمة التي ميّزنا فيها بين تقييدين (تقييد بين الحكم والموضوع، وتقييد بين الحكم المقيّد بالموضوع وبين الشرط) نقول:

إذا كان الشرط هو الموضوع كما في قولنا: (إذا رُزقت بولد فاختنه)، فالحكم هو فـ(اختنه)، والموضوع هو (الولد)، والشرط هو (أن ترزق بولدٍ). و(الولد) و(إن ترزق بولدٍ) شيء واحد لا شيئين. وفي هذه الصورة الجملة الشرطية لا تفيد المفهوم. أمّا إذا كان الشرط غير الموضوع كما في قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، فالحكم في هذه الجملة هو (وجوب الإكرام)، وموضوعه هو (زيد)، ووجوب الإكرام المقيّد بزيد شرطه (المجيء). و(المجيء) و(زيدٌ) أحدهما غير الآخر. فإذا انتفى المجيء فإنّ الحكم ينتفي، وبالتالي يكون للجملة الشرطية مفهوم.

والمصنّف قبل بيان الدليل والبرهان على هذا المدّعى يشير إلى نكتة[2]: حاصلها: إنّ الشرط المحقّق للموضوع والموجد له والمتّحد معه يكون على قسمين، وبعبارته (قدّس سرّه): إن حالات الشرط المحقّق للموضوع على قسمين:

أحدهما: أنّ الشرط هو الأسلوب والأداة والوسيلة الوحيدة لإيجاد الموضوع بنحو لو انتفى الشرط ينتفي الموضوع رأساً، كما في مثال الختان المتقدّم.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٥١، ٦٥٢.

(٢) كان على المصنّف أن يقيم الدليل على المدّعى قبل الإشارة إلى هذه النكتة. (منه دام ظله).

والآخر: أنّ الشرط ليس هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع، فقد يكون محقّقاً للموضوع ولكن قد يوجد الموضوع ولا يوجد هذا الشرط، كما في قولنا: (إذا جاءك فاسق بنبأ فتبيّنوا)، فإنّ مجيء الفاسق بالنبأ عبارة أخرى عن إيجاد النبأ، ولكنّه ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاده، لأنّ النبأ كما يوجده الفاسق يوجده العادل أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الشرط تارة يكون علّة منحصرة لوجود الموضوع، كما في مثال الختان، فإنّ الموضوع وهو الولد لا يمكن أن يتحقّق من غير أن يرزَق. فالأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع هو الشرط، فلو انتفى الشرط انتفى الموضوع ولا يمكن أن يتحقّق الموضوع من غير هذا الشرط. وأخرى يكون الشرط علّة لوجود الموضوع، ولكن الموضوع قد يوجد بعلّة أخرى، كما في مثال النبأ، فالمحقّق للنبأ في المثال هو مجيء الفاسق، ولكن تحقّق النبأ لا ينحصر بمجيء الفاسق بل قد يتحقّق بمجيء العادل أيضاً[1]. وعندما نقول إنّ الشرط إذا كان مسوقاً لتحقيق الموضوع فالجملة الشرطية لا مفهوم لها، فإنّ مرادنا القسم الأوّل من تحقيق الشرط للموضوع لا كلا القسمين.

إذا اتّضح ذلك نأتي إلى محلّ الكلام لنرى أنّ الشرط إذا كان مسوقاً لتحقّق الموضوع وإيجاده فهل بانتفاء الشرط ينتفي الحكم؟ وبعبارة أخرى: هل يوجد مفهوم للجملة الشرطية أم لا؟

---

(١) اعلم أنّ التفصيل أعلاه مختصّ بالأستاذ الشهيد. فهو (قدّس سرّه) يرى أنّ هناك تفصيلاً في مقالة المشهور، التي تنصّ على أنّ الشرط إذا كان محقّقاً للموضوع فالجملة الشرطية لا مفهوم لها، حاصل تفصيله: هو أنّ هذا في الشرط الذي هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع. أمّا إذا كان الموضوع يمكن أن يحقّقه هذا الشرط ويحقّقه شرط آخر، فإنّ الجملة الشرطية يكون لها مفهوم. (منه دام ظلّه).

القسم الأوّل: الشرط هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع

أمّا بالنسبة للقسم الأوّل الذي يكون الشرط فيه هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع، فإذا انتفى الشرط ينتفي الموضوع بالتأكيد؛ وذلك لأنّ الشرط هو الموجد الوحيد للموضوع، فبانتفاء الشرط ينتفي الموضوع أيضاً.

وانتفاء الموضوع يلزم منه انتفاء الحكم؛ لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علّته، فإذا انتفت العلّة ينتفي المعلول، وإذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم. وهذا لا يختصّ بالجمل الشرطية، بل يشمل الجمل الحملية، فإنّ انتفاء الموضوع فيها يكون سبباً لانتفاء محمولها. من هنا يتّضح أنّه لا دور للشرط ولا أثر له، فوجوده وعدمه سيّان؛ لأنّ كلّ حكم ينتفي بانتفاء موضوعه سواء كانت الجملة شرطية أو كانت حملية. فإذاً: إذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع فإنّ الجملة الشرطية تكون في حكم الجملة الحملية، وحيث إنّ الجملة الحملية لا مفهوم لها، فالجملة الشرطية أيضاً لا مفهوم لها.

بعبارة أخرى: إنّ الشرط إذا كان مسوقاً لتحقّق الموضوع فإنّ الموضوع ينتفي بانتفائه؛ لأنّ الشرط والموضوع واحد، فإذا انتفى أحدهما ينتفي الآخر قطعاً. وإذا انتفى الموضوع فإنّ الحكم أيضاً ينتفي، وهذا الانتفاء للحكم بانتفاء الموضوع ليس مختصّاً بالجملة الشرطية، بل يعمّ الجملة الحملية كذلك، وحيث إنّ الجملة الحملية ليس لها مفهوم، فالجملة الشرطية كذلك لا مفهوم لها.

وإن شئت قلت: تقدّم أنّ للحكم تقييدين؛ التقييد بين الحكم والموضوع، والتقييد بين الحكم المرتبط بالموضوع والشرط، ونحن إنّما يحقّ لنا السؤال: أنّ هذا الحكم المرتبط بالشرط موجود أم ليس بموجود إذا كان موضوع الحكم موجوداً، أمّا إذا لم يكن موضوع الحكم موجوداً فالتقييد الأوّل قد انتفى، وحينئذٍ يكون التقييد الثاني منتفياً قطعاً. أمّا إذا كان التقييد الأوّل موجوداً وعُدم الشرط ... فحينئذٍ نسأل هل التقييد الثاني موجود أم لا؟ نقول: التقييد

الثاني يكون ساقطاً، لأنّ الحكم غير موجود مع انعدام الشرط، حتّى لو كان الموضوع محفوظاً. وهذا هو معنى قولهم: إنّ الشرط إذا كان مسوقاً لتحقّق الموضوع فإنّه لا يدلّ على المفهوم؛ لأنّ الجملة كي تدلّ على المفهوم لابدّ أن يكون الموضوع محفوظاً في حالة وجود الشرط وفي حالة عدم وجود الشرط. وإذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع ففي حالة انعدام الشرط لا يبقى الموضوع محفوظاً حتّى يسأل عن ثبوت الحكم، وعدم ثبوته له. هذا إذا كان الشرط هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع.

القسم الثاني: الشرط ليس الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع

أمّا إذا كان الشرط ليس هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع، فبعد انتفاء الموضوع يبقى مجال للسؤال؛ لأنّ الموضوع قد يوجده شيء آخر، فيمكن أن نسأل ونقول: هل الحكم ثابت له مع انعدام الشرط أم ليس بثابتٍ له؟

فإذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع ولكن لم يكن هو الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع، فإنّ الجملة الشرطية يكون لها مفهوم. قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وهناك جملة وسط بين هاتين الجملتين كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، فإنّ موضوع الحكم هو النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، ومن الواضح أنّ مجيء الفاسق بالنبأ هو إيجاد للنبأ، فمن هذه الناحية تكون هذه الآية شبيهة بالجملة المسوقة لبيان تحقّق الموضوع؛ باعتبار أن تحقّق الشرط في الآية يُحقّق موضوع الحكم.

إلّا أنّ تحقّق هذا الموضوع غير منحصر بالشرط وهو مجيء الفاسق؛ وذلك لإمكان أن يُحقّق العادل هذا الموضوع، وبهذا اختلفت الآية عن الجملة المسوقة لبيان تحقّق الموضوع؛ باعتبار أنّ الشرط ـ وهو الرزق في تلك الجملة ـ هو المحقّق الوحيد للموضوع، وهو الولد، ومن هنا كانت هذه الآية المباركة حدّاً

وسطاً بين الجملتين. ولكن الصحيح هو ثبوت المفهوم فيها أيضاً؛ لأنّ التقييد بالشرط الذي يفيد النسبة التوقّفية يقتضي انتفاء مصبّه إذا انتفى الشرط، بحيث يكون التعليق مفيداً لأمر لا يتحصّل لولاه، وهذا متوفّر في المقام؛ لأنّ انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق غير مساوق لانتفاء الموضوع، كما هو الحال في الجملة المسوقة لبيان تحقّق الموضوع، أي: جملة (إذا رُزقت ولداً فاختنه)، وعليه فالتعليق في الآية أفاد أمراً لا يتحصّل لولاه، وحينئذٍ فإذا انتفى الشرط، وهو مجيء الفاسق، ينتفي وجوب التبيّن، كما في صورة مجيء العادل بالنبأ، وهكذا يكون مقتضى إطلاق التعليق في الآية ثبوت المفهوم فيها أيضاً»[1].

فتحصّل من البحث: أنّ الجملة الشرطية على ثلاثة أنحاء؛ ما كان الشرط فيها مغايراً لوجود الموضوع، وليس محقّقاً له بأيّ وجه من الوجوه. وما كان الشرط فيها مسوقاً لبيان الموضوع، ولكنّه ليس الأسلوب الوحيد لإيجاده. وفيهما يثبت المفهوم للجملة الشرطية. وما كان الشرط فيها مسوقاً لبيان الموضوع ويكون هو الأسلوب الوحيد لإيجاده، وفيه لا يثبت المفهوم مطلقاً؛ سواء قلنا بثبوت المفهوم للجملة الشرطية أو لا.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**يلاحظ في كلّ جملة شرطية تواجد ثلاثة أشياء**»، في كلّ جملة شرطية كما في قولنا: (إذا جاء زيد فأكرمه)، توجد أشياء ثلاثة: الحكم وهو وجوب الإكرام، والموضوع وهو زيد، والشرط وهو مجيء زيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالأوّل، كما في قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه، فإنّ موضوع الحكم زيد والشرط المجيء، وهما متغايران**»، وعموماً أنت في الجمل الشرطية تستطيع أن تقدّم الموضوع فتقول: (زيد إذا جاءك فأكرمه) وزيد هو الموضوع،

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٦٥٤، ٦٥٥.

وإذا جاءك يكون هو الشرط، ووجوب الإكرام هو الحكم.

• قوله: «**والثاني كما في قولنا: إذا رُزقت ولداً فاختنه، فإنّ موضوع الحكم بالختّان هو الولد**»، أي: أنّ الولد هو الموضوع، و(إن رزقته) هو الشرط، وهما شيء واحد. وكذا الحال في قول المولى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾، فالنبأ هو الموضوع، والشرط هو مجيء الفاسق به. ومجيء الفاسق بالنبأ والنبأ هما شيء واحد لا اثنان. وهذا مثال آخر لأَن يكون الشرط محقّقاً لوجود الموضوع؛ هذا إذا فهمنا من الآية المباركة أنّ الموضوع هو النبأ وأنّ الشرط هو مجيء الفاسق به.

• قوله: «**وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع** »، أي: وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع بل الشرط هو عبارة عن تحقّق الموضوع ووجود الموضوع. ومفهوم الشرط ثابت في الأوّل، فكلما كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى الشرط دلّت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط.

• قوله: «**أحدهما: أن يكون الشرط المحقّق لوجود الموضوع هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع**» ولا يوجد إلّا عن طريق هذا الشرط وهذه العلّة.

• قوله: «**والآخر: أن يكون الشرط أحد أساليب تحقيقه**»، أي: الموضوع.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما في: إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**»، فالموضوع هو النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكنّه ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاده**»، أي: ولكن مجيء الفاسق بالنبأ الذي هو الشرط ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاد النبأ؛ لأنّ النبأ كما يوجده الفاسق بمجيئه به يوجده العادل أيضاً بمجيئه.

• قوله (قدّس سرّه) «**لأنّ مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به**»، أي: لأنّ مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم المرتبط بالموضوع بالشرط وتقييد الحكم بالشرط، ولكن ليس كلّ ارتباط، بل على وجه الخصوص.

• قوله: «**ومساوياً له**»، أي: فإذا كان الشرط مساوياً للموضوع.

• قوله: «**فإذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه**»، أي: ربط الحكم بموضوعه، فإذا انتفى الشرط انتفى الموضوع، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم، فلا يبقى هناك مجال للسؤال أنّه إذا انتفى الشرط هل ينتفي الحكم؟ فبمجرّد انتفاء الشرط انتفى الموضوع، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم. وحينئذٍ لا معنى لأن نسأل عن الحكم هل هو موجود؟ بل هو منتفٍ قطعاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**فقولنا: (إذا رزقت ولداً فاختنه) في قوّة قولنا: (اختن ولدك)**»، فهذه الجملة الشرطية في قوة الجملة الحملية، وحيث إنّ الجملية الحملية لا مفهوم لها، فالجملة الشرطية التي في قوّتها أيضاً لا مفهوم لها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا في القسم الثاني فيثبت المفهوم؛ لأنّ ربط الحكم بالشرط فيه، أمرٌ وراء ربطه بموضوعه**»، أي: أمر وراء ربط الحكم بموضوعه، أمّا في القسم الأوّل فلم يكن هناك شيء وراء ربط الحكم بموضوعه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليس قولنا: إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا، في قوّة قولنا: تبيّنوا النبأ**»، أي: هذه الجملة الشرطية ليس في قوّة الجملة الحملية، والشاهد على ذلك هو عند تحويل الأولى إلى الثانية، لا تكون الثانية حينئذٍ مساوية للجملية الشرطية؛ لأنّ الشرطية تدعو إلى التبيّن عمّن يكون فاسقاً، والجملة تدعو إلى التبيّن مطلقاً سواء كان فاسقاً أو عادلاً. وهذا خير شاهد على أنّ الجملة الشرطية في القسم الثاني ليست في قوّة الحملية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ القول الثاني**»، وهو جملة تبيّنوا النبأ.

• قوله (قدّس سرّه): «**بينما الأوّل**»، أي: بينما القول الأوّل.

• قوله (قدّس سرّه): «**يختصّ به**»، أي: يختصّ بنبأ الفاسق.

(٩٥)

مفهوم الوصف

- معنى الوصف
- تحرير محلّ النزاع
- دلالة الجملة الوصفية على المفهوم
- الأقوال في المسألة
- مفهوم الوصف عند المصنّف

مفهوم الوصف

إذا تعلّقَ حكمٌ بموضوعٍ وأُنيطَ بوصفٍ في الموضوع كوَصْفِ العدالةِ الذي أُنيطَ به وجوبُ الإكرامِ في (أكرمِ الفقيرَ العادل)، فهل يدلُّ بالمفهوم على انتفاءِ طبيعيِّ الحكمِ بوجوبِ الإكرام عن غيرِ العادلِ مِن الفقراءِ بعدَ الفراغِ عن دلالتِه على انتفاءِ شخصِ الحكم؛ تطبيقاً لقاعدة احترازيةِ القيود؟

والجواب: أنّه على مسلك المحقّقِ العراقيِّ (رحمه الله) في إثبات المفهوم، يُفترَضُ أنّ دلالةَ الجملةِ المذكورةِ على الربطِ المخصوصِ المستدعي لانتفاءِ الحكمِ بانتفاءِ الوصف مسلّمةٌ، وإنّما يتّجهُ البحثُ إلى أنّ المربوطَ بالوصف، والذي ينتفي بانتفائه، هل يمكنُ أن نُثبِتَ كونَه طبيعيَّ الحكم بالإطلاق وقرينةِ الحكمة أو لا؟

والصحيحُ: أنّه لا يمكنُ؛ لأنّ مفادَ هيئةِ (أكرم) مقيّدةٌ بمدلول المادّةِ؛ باعتباره طرفاً لها، ومدلولُ المادّةِ مقيّدٌ بالفقير، لأنّ المطلوبَ إكرامُ الفقيرِ والفقيرُ مقيّدٌ بالعدالة تقييدَ الشيءِ بوصفِه، وينتجُ ذلك: أنّ مفاد هيئة (أكرم) هو حصةٌ خاصّةٌ مِن وجوبِ الإكرام يشتملُ على التقييدِ بالعدالة، فغايةُ ما يقتضِيه الربطُ المخصوصُ بين مفادِ (أكرم) والوصف، انتفاءُ تلك الحصّةِ الخاصّةِ عند انتفاءِ العدالة ـ وهذا واضحٌ ـ لا انتفاءُ طبيعيِّ الحكم.

وأمّا إذا لم نأخذْ بمسلك المحقّقِ العراقيِّ، فبالإمكان أن نضيفَ إلى ذلك أيضاً منعَ دلالةِ الجملةِ الوصفيةِ على ذلك الربطِ المخصوصِ الذي يستدعي الانتفاءَ عندَ الانتفاءِ، وهو التوقّفُ، فإنّ ربطَ مفادَ (أكرم) بالوصفِ إنّما هو بتوسُّطِ نِسبتينِ ناقصتينِ تقييديّتينِ، لأنّ مفادَ هيئةِ الأمرِ

مـرتبطٌ بذاتـه بمـدلول مـادّةِ الفعـل وهـي مرتبطـةٌ بنـسبةٍ ناقـصةٍ تقييديـةٍ بالفقير، وهذا مرتبطٌ بنسبةٍ ناقصةٍ تقييديةٍ بالعادل، ولا يوجد ما يدلُّ على التوقّفِ والالتصاقِ، لا بنحو المعنى الاسميِّ، ولا بنحو المعنى الحرفيّ.

فالصحيحُ أنّ الجملةَ الوصفيةَ ليس لها مفهومٌ.

نعم لا بأس بالمصير إلى دلالتِها على الانتفاءِ عند الانتفاءِ بنحوِ السالبةِ الجزئيةِ؛ وفقاً لما نبّهنا عليه في الحلقةِ السابقة.

الشرح

وقع البحث بين الأعلام في دلالة الجملة الوصفية، كجملة: (أكـرم الفقـير العادل) على المفهوم أو عدم دلالتها عليه. فتقييد الفقير بوصف العدالـة كـما في المثال أعلاه، هل يدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عن الفقير غـير العـادل؟ قبـل الدخول في ذكر الأقوال في المسألة وبيان الحقّ منها ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: في معنى الوصف

اتّفق الأعلام من علـماء الأصـول عـلى أنّ المـراد مـن مفهـوم الوصـف في العنوان: هو كلُّ مشتقّ يصحّ جريانه على الذات بلحاظ المبدأ الذي تتّـصف بـه الذات. فالعالم في قولنا: (أكرم زيداً العالم) مشتقّ يجري على الذات ـ التـي هـي زيد في المثال ـ ويحمل عليها بلحاظ المبدأ الذي تتّصف به الـذات وهـو العلـم؛ باعتبار أنّ مبدأ العالم هو العلم. وعليه يكون الوصف في العنوان أعمّ من النعـت النحوي. نعم، قـد يظهـر مـن عبـارة القـدماء والمحقّـق الخراسـاني أنّ الوصـف عندهم هو خصوص النعت النحوي، ولذا يعطفون عليه (أو ما بحكمه).

قال في الكفاية: «الظاهر أنّه لا مفهوم للوصف ومـا بحكمـه»[1]، فالظـاهر من عباراتهم أنّ المراد بالوصف هو النعت النحوي، بقرينة قوله: (وما بحكمه) التي أشاروا بها إلى كلّ ما من شأنه أن يضيّق من دائرة الموضوع في الجملة.

وعلى كلّ حال فإنّ الوصف في العنوان هو كلّ ما يكـون قيـداً للموضـوع ومضيّقاً لدائرته سواء أكان نعتاً أم غير ذلك، ممّا عدا الغاية والاسـتثناء فيـشمل الوصف الضمني، كقوله (صلّى الله عليه وآله): (**لَأَنْ يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير مـن أن**

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٠٦.

يمتلئ شعراً)[١]، حيث إنّ امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير. فمفهومه ـ بناء على القول بمفهوم الوصف ـ عدم البأس بالشعر القليل.

وهل الحال داخل في النزاع؟ صرّح بدخوله الشيخ الأصفهاني في هداية المسترشدين. وقال الشيخ الأنصاري معلّقاً على التصريح المتقدّم: «إلّا أنّ الظاهر من كلماتهم النزاع بما كان قيداً للموضوع لا الحكم، بل يحتمل إلحاقه بمفهوم الشرط، فإنّ قولك: (اضرب زيداً قائماً)، بمنزلة قولك: (إن كان قائماً فاضربه).

والإنصاف أنّ مناط الأقوال موجودة فيه، بل ربما يُحكى عن بعضهم عدّ جميع جهات التخصيص منه، فالمعدود والمحدود موصوفان بالعدّ والحدّ، إلّا أنّ وجود المناط ممّا ينهض وجهاً للإلحاق لا للإدخال»[٢].

فتحصّل: «أنّ الوصف الذي نتحدّث عنه هو أعمّ من الوصف النحوي، وإنّما هو كلّ وصف معنوي، وهو أعمّ من كونه نحوياً وغيره، فلو قلنا: (أكرم الفقير عادلاً)، فهنا كلمة (عادلاً) حال وليست نعتاً، ومع هذا فهي داخلة في محلّ الكلام لكونها وصفاً معنوياً»[٣].

الثاني: في تحرير محل النزاع

وفيه نقطتان:

١. هل النزاع في خصوص الوصف المعتمد أم في الأعمّ؟

بعد أن وقفنا على معنى الوصف مفهوماً، نقول: إنّ مفهوم الوصف ينطبق على مصداقين:

الأوّل: أن يكون الوصف في الجملة معتمداً على موصوفٍ مذكور، كما في

---

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج٧، ص٤٠٣، باب كراهة إنشاد الشعر يوم الجمعة.

(٢) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٨٠.

(٣) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٧٠٧.

جملة: (أكرم العالم العادل)، فالعادل في الجملة وصف اعتمد على موصوف وهو العالم، بمعنى أنّهما ذُكرا معاً في الجملة.

الثاني: أن يكون الوصف في الجملة غير معتمد على موصوف مذكور، كما في جملة (أكرم العادل)، فالعادل في الجملة وإن انطبق عليه تعريف مفهوم الوصف باعتباره مشتقّاً يجري على الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ الذي هو العدالة، لكنّه لا يعتمد على موصوف مذكور.

إذا عرفت هذا نقول: وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ أيّاً من القسمين هو محلّ النزاع: أيختصّ النزاع بالأوّل أم يشمل الثاني؟

ذهب الميرزا النائيني (قدّس سرّه) إلى أنّ محلّ النزاع يختصّ في المورد الأوّل، أي: في الجملة التي يكون الوصف فيها معتمداً على موصوف مذكور، وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ محلّ الكلام في المقام هو الوصف المعتمد على موصوفه، وأمّا غير المعتمد عليه فلا إشكال في عدم دلالته على المفهوم، فهو حينئذٍ خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لو كان الوصف على إطلاقه ولو كان غير معتمد على الموصوف محلّاً للنزاع لدخلت الجوامد في محلّ النزاع أيضاً....

بل يمكن أن يقال: إنّ كون المبدأ الجوهري مناطاً للحكم بحيث يرتفع الحكم عند عدمه أولى من كون المبدأ العرضي مناطاً له، فهو أولى بالدلالة على المفهوم من الوصف غير المعتمد»[1].

وحاصل كلامه: أنّ الوصف غير المعتمد خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّه كاللقب، بل اللقب أولى منه من هذه الجهة؛ لأنّه حاكٍ عن الذات، بينما الوصف غير المعتمد يحكي عن الصفة. وكون الذات مناطاً للحكم بحيث ينتفي بانتفائها، أولى من كون الوصف ـ الذي يكون مبدأ عرضياً للحكم ـ مناطاً له.

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، ص٤٣٣.

وتبع الميرزا في ذلك تلميذه السيّد الخوئي حيث قال في المحاضرات: «إنّ محلّ النزاع بين الأصحاب في دلالة الوصف على المفهوم وعدم دلالته عليه إنّما هو في الوصف المعتمد على موصوفه في القضية بأن يكون مذكوراً فيها، كقولنا: (أكرم إنساناً عالماً)، أو (رجلاً عادلاً)، أو ما شاكل ذلك.

وأمّا الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا: (أكرم عالماً)، أو (عادلاً)، أو نحو ذلك فهو خارج عن محلّ الكلام ولا شبهة في عدم دلالته على المفهوم؛ ضرورة أنّه لو كان داخلاً في محلّ الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً؛ لوضوح أنّه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف من هذه الناحية، فكما أن الأوّل لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني، ومجرّد أن الوصف ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين؛ ذات ومبدأ، كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية، لا يوجد فارقاً بينه وبين اللقب في هذه الجهة، حيث إنّ هذا الانحلال لا يتعدّى عن أفق النفس إلى أفق آخر، فلا أثر له في القضية في مقام الإثبات والدلالة أصلاً، حيث إنّ المذكور فيها شيء واحد وهو الوصف دون موصوفه»[1].

وتبع العلمين الشيخ الوحيد، حيث قال: «إنّ الحكم تارة يترتّب على الوصف فقط كأن يقال: (المستطيع يحجّ)، فهذا خارج عن البحث، بل يعتبر أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف كأن يقال: (المكلّف المستطيع يحجّ).

والوجه في اعتبار ذلك هو: أنّه لو كان للوصف غير المعتمد مفهوم لزم أن يكون اللقب كذلك، لكن اللقب لا مفهوم له بالاتّفاق، والوصف غير المعتمد لا فرق بينه وبين اللقب، فمجرّد انتفاء العالم يكفي لانتفاء وجوب إكرامه؛

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لبحث سيدنا الأستاذ الأعظم فقيه الطائفة مرجع الأمة زعيم الحوزة العلمية سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هـ: ج٥، ص١٢٧.

لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بخلاف ما إذا قلنا: (زيد العالم يجب إكرامه) فإنّه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً، وللبحث عن ثبوت المفهوم وعدمه مجال»[١].

ولكنّ الإنصاف أنّ محلّ النزاع أعمّ، كما صرّح به غير واحد من الأعلام، والشاهد على ذلك أنّ المثبت للمفهوم قد يتمسّك بأمثلة تكون من مصاديق الوصف غير المعتمد من دون أن يعترض عليه النافي للمفهوم بأنّها خارجة عن محلّ الكلام، نظير التمسّك بفهم أبي عبيدة في قوله (صلّى الله عليه وآله): **(مطل[٢] الغني ظلم)**. وقوله (صلّى الله عليه وآله): **(ليّ الواجد بالدين يحلّ عرضه وعقوبته)**[٣].

٢. النزاع في الوصف الأخصّ من الموصوف مطلقاً أو الأعمّ منه من وجه

إنّ الوصف المعتمد على موصوفه يكون على أحد أنحاء أربعة:

الأوّل: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف، كما في إضافة الضحك للإنسان، فمصداق الضاحك ومصداق الإنسان في قولنا: (أكرم إنساناً ضاحكاً) متساويان؛ لصدق الموجبتين الكلّيتين، أعني: كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان.

الثاني: أن يكون الوصف أعمّ من الموصوف، كما في قولنا: أكرم إنساناً ماشياً.

الثالث: أن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كما في قولنا: أكرم رجلاً عادلاً.

الرابع: أن يكون الوصف أعمّ منه من وجه، كقوله (عليه السلام): **في الغنم السائمة زكاة.**

---

(١) تحقيق الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٠.

(٢) المطل: هو التأخير في أداء الدين، فإذا كان المديون غنياً وأخّر أداء دينه فقد ظلم.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٨، ص٣٣٣، باب تحريم المماطلة بالدين، ح٣ و٤.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ النحو الثالث هو المتيقّن دخوله في محلّ النزاع، أمّـا النحـو الأوّل والثـاني فهـما خارجـان عنـه؛ لأنّـه إذا كـان الوصـف مـساوياً للموصوف أو أعمّ منه، فبانتفائه ينتفي الموصوف والموضوع، وحينئذٍ لا معنـى لأن يقال بقي الحكم أو انتفى.

وبعبارة أخرى: إنّه لا ريب في أنّه إذا انتفى الأعـمّ، وهـو الوصـف، ينتفـي الأخصّ وهو الموصوف، فلا يبقى في هذه الحالـة موضـوع حتّـى يُبحـث عـن انتفاء الحكم عنه أو عدم انتفائه؛ إذ انتفاء الحكم في هذه الحالة يكون من السالبة بانتفاء الموضوع. والتعليل عينه يأتي فيما لو كان الوصف مساوياً للموصوف.

بقي النحو الرابع الذي يكون الوصف فيه أعـمّ مـن الموصـوف مـن وجـه، «فهو أيضاً داخل في محلّ الكلام، حيث إنّه يفيـد تـضييق دائـرة الموصـوف مـن جهة فيقيّد الغـنم في المثـال المتقـدّم بخـصوص الـسائمة، فعـلى القـول بدلالـة الوصف على المفهوم يدلّ على انتفاء وجوب الزكـاة عـلى الموضـوع المـذكور في القضية بانتفائه، فلا زكاة في الغنم المعلوفة. نعم، لا يدلّ على انتفائه عن غير هذا الموضوع كالإبل المعلوفة كما نسب ذلـك إلى بعـض الـشافعية، فنفـي وجـوب الزكاة عن الإبل المعلوفة استناداً إلى دلالة وصـف الغـنم بالـسائمة عـلى انتفـاء حكمها، يعني وجوب الزكاة عن فاقد هذا الوصف مطلقاً ولو كـان موضـوعاً آخر، ووجه عدم دلالته على ذلك واضح؛ لما عرفت من أنّ معنـى دلالتـه عـلى المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المـذكور في القـضية بانتفائـه، وأمّـا غـير المذكور فيها فلا يكون فيه تعرّض لحكمه لا نفياً ولا إثباتاً، فما نـسب إلى بعـض الشافعية لا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً»[1].

فتحصّل من كلتا النقطتين: أنّه لا نزاع في الوصـف مـن الناحيـة المفهوميـة،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص١٢٨.

فالكلّ متّفق على أنّ مفهوم الوصف ليس هو خصوص النعت النحوي. أمّا من الناحية المصداقية فقد اتّضح أنّه ينطبق على الوصف المعتمد وعلى الوصف غير المعتمد، وكلاهما داخلان في محلّ النزاع، ولكن بشرط أن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف أو أعمّ من وجه، لكي يبقى الموضوع إذا انتفى الوصف، فيبحث عن انتفاء طبيعيّ الحكم أو عدم انتفائه. وبعد أن اتّضح محلّ النزاع وبان، ندخل في المراد.

دلالة الجملة الوصفية على المفهوم

في البدء ينبغي الالتفات إلى أنّه لا إشكال في دلالة الجملة الوصفية على انتفاء شخص الحكم[1] بانتفاء الوصف؛ لأصالة التطابق بين مرحلة الإثبات والثبوت ومرحلة المدلول التصوّري والمدلول التصديقي، ومرحلة الخطاب والجعل الكامن ورائه القاضي بأنّ ما هو ظاهر الجملة من تقييد الحكم المبرز فيها بالوصف ثابت في مرحلة المدلول التصديقي والجدّي أيضاً، فكما أنّ وجوب إكرام الفقير مقيّد بحسب عالم الإثبات بالعادل بحيث لا إطلاق له لغيره، كذلك الخطاب المُبرز به مقيّد ثبوتاً بذلك. إلّا أنّ هذا لا يجدي في إثبات المفهوم الكلّي الذي هو المقصود في المقام، بل يثبت المفهوم الجزئي الذي هو انتفاء شخص هذا الحكم والذي لا ينافي ثبوت حكم آخر مماثل على حصّة أخرى من الفقير، إلّا فيما إذا عرف من الخارج وحدة الجعل ثبوتاً أيضاً، فحينئذٍ يحمل المطلق على المقيّد حتّى عند القائلين بعدم المفهوم للوصف. نعم إذا لم تحرز وحدة الحكم كان الحمل على المقيّد موقوفاً على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

ومن هنا يُعرف أنّ التسالم على حمل المطلق على المقيّد لا يمكن جعله نقضاً على إنكار المفهوم للجملة الوصفية، كما قد يتوهّم ذلك.

---

(١) وهو الوجوب الخاصّ الذي ملاكه العدالة، في قولنا: (أكرم الفقير العادل).

الأقوال في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ أنظار المحقّقين اختلفت في ثبوت المفهوم للجملة الوصفية وعدمه، على قولين:

القول الأوّل: **ثبوت المفهوم للجملة الوصفية**

استدلّ للقول بثبوت المفهوم للجملة الوصفية بوجوه عدّة، منها:

الوجه الأوّل: إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم كان أخذه في كلام الحكيم لغواً، ولا لغوية في كلامه، فلا مناص من الالتزام بدلالته عليه. قال الميرزا القميّ: «احتجّ المثبتون بمثل ما تقدّم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم، فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف حينئذ عن الفايدة ولعدّه العقلاء مستهجناً»[1].

وفيه: أنّه موقوف على عدم الفائدة في أخذ الوصف في الكلام، والحال أنّه قد يؤخذ للدلالة على مقاصد أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ**﴾[2]، ففي أخذ خشية الإملاق حكمة تدفع توهّم جواز قتل الأولاد في هذه الحالة.

الوجه الثاني: إنّ تقييد الموضوع بقيد زائد مشعر بالعلّية، وحينئذٍ يلزم الانتفاء عند الانتفاء.

وفيه: أنّ هذه العلّية بحاجة إلى قرينة في مقام الإثبات، ولو سلّمنا بذلك فإنّ المفهوم يتوقّف على كونها علّية منحصرة، ولا دليل على ذلك.

الوجه الثالث: إنّ مقتضى الأصل في القيود الزائدة على الموضوع المذكور في الكلام هو الاحتراز عن فاقد القيد، والأصل أصيل ما لم تقم قرينة على

---

(١) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص ١٧٨.

(٢) الإسراء: ٣١.

الخلاف، ومقتضى ذلك ثبوت المفهوم وإلّا لم يكن القيد احترازياً.

وفيه: ما ذكره في الكفاية من أنّ المراد من كونها احترازية أنّها توجب الاحتراز فيما كانت قيداً له. فإذا كانت قيداً للموضوع، كما هو الظاهر، فلا توجب إلّا تضييق دائرته، كما لو ذكر أوّلاً بعنوان واحد، فلا فرق بين جئني بانسان، وجئني بحيوان ناطق. وبتعبير آخر: إنّها احترازية عن دخالة غيره في شخص الحكم لا سنخه، وذلك لا يلازم المفهوم.

الوجه الرابع: أنّه إذا كان المطلق والمقيّد مثبتين، فلا محالة يحمل المطلق على المقيّد، ولكن هذا الحمل فرع على التنافي، ولولا الدلالة على المفهوم لما تحقّق التنافي حتّى يكون الحمل والجمع العرفي.

وفيه: إنّ ملاك الحمل ليس هو جهة النفي، بل هو الجهة الإثباتية، لأنّ المطلوب بالخطاب الأوّل هو صرف الوجود، والمطلوب بالخطاب الثاني هو الوجود المقيّد، والمفروض وحدة التكليف في المطلق والمقيّد فيقع بلحاظها التنافي بينهما وتصل النوبة إلى الجمع. وببيان آخر:

إنّ ذلك «يبتني على أمرين أحدهما: وحدة الحكم المنشأ بالدليلين. وثانيهما: كون القيد احترازياً، فإنّه يثبت بذلك أنّ الحكم موضوعه المقيّد كما لا يخفى، ولا يبتني على حمل المطلق على المقيّد على الالتزام بمفهوم الوصف. وإلّا لزم عدم تقدّم المقيّد على المطلق؛ لأنّ دلالة كلّ منهما على مدلوله بالإطلاق؛ لأنّ ثبوت المفهوم على تقديره بضميمة الإطلاق. وعليه فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر»[1].

القول الثاني: عدم ثبوت المفهوم للجملة الوصفية

نسب الشيخ الأنصاري هذا القول إلى المشهور، فقال: «الحقّ كما عليه

---

(١) منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمّد الحسيني الروحاني، بقلم: الشهيد آية الله السيّد عبد الصاحب الحكيم: ج٣، ص٢٧٤.

المشهور: أنّ إثبات حكم لذاتٍ مأخوذة مع بعض صفاتها، لا يستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة»[١]. وقال في موضع آخر: «ولعلّ المشهور بين أصحابنا هو العدم»[٢].

وقال المحقّق الخراساني: «الظاهر أنّه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً»[٣].

ومن العامّة قال صاحب «الوصول إلى علم الأصول»: «الحكم إذا عُلّق على صفة، لم يدلّ على انتفائه فيما لم توجد فيه الصفة عند المحقّقين من الأصوليين، وتابعهم على ذلك أبو العباس بن سريج والقفّال الشاشيّ الهنديّ...».

وقد استدلّ علماء الأصول على عدم ثبوت المفهوم للوصف نقضاً وحلّاً.

أمّا نقضاً فقد أشرنا إليه في تحرير محلّ النزاع، وهو أنّه: لا فرق بين الوصف واللقب إلّا بالإجمال والتفصيل؛ لأنّ معنى قولك: (الفقير يجب إكرامه) هو: (الإنسان الفقير يجب إكرامه). نعم، فرّق بين العنوان الوصفي حيث يقع التفكيك بين الوصف والذات والعنوان الذاتي، لكن هذا الفرق لا أثر له في المقام. فإذا كان كذلك، فإنّ القول بثبوت المفهوم للوصف يستلزم القول بثبوته في اللقب، ولم يقل به أحد.

وأمّا حلّاً، فحاصل ما يقال في تقريبه: أنّ المفهوم يتقوّم بأمرين:

أحدهما: أن يكون الحكم سنخاً لا شخصاً.

ثانيهما: أن يكون التقييد مولوياً حتّى يكون الانتفاء عند الانتفاء مستنداً إليه، وتكون العلّة منحصرة. فلو كان الانتفاء عقلياً، خرج عن البحث، كما لو كان الحكم المنتفي شخصياً.

وهذان الأمران موجودان في الشرط، كما تقدّم، أمّا في الوصف فلا؛ لأنّ

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٧٩.

(٢) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص ٨٥.

(٣) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٠٦.

القيد قيد للموضوع لا للحكم، وتقييد الموضوع متقدّم رتبةً على الحكم والنسبة، فإذا انتفى القيد ينتفي الحكم عقلاً؛ لأنّ انتفاء كلّ حكم بانتفاء موضوعه ولا ربط له بالمولى.

مفهوم الوصف عند المصنف

طرح الأستاذ الشهيد البحث عن ثبوت المفهوم للجملة الوصفية أو عدم ثبوته بطريقة مغايرة نوعاً ما للطريقة المتعارفة بين علماء الأصول، فهو (قدّس سرّه) بحث المسألة تارة على مسلكه في ضابط المفهوم، وأخرى على مسلك المحقّق العراقي ، وكانت النتيجة عدم ثبوت المفهوم للوصف على كلا المسلكين.

توضيح ذلك: تقدّم سابقاً أنّ اقتناص المفهوم من الجملة ـ بحسب مرحلة المدلول التصوّري للكلام ـ يتوقّف على ركنين:

الأوّل: دلالة الجملة على مثل النسبة التوقّفية والالتصاقية بين الحكم وبين الشرط أو الوصف بحسب مرحلة المدلول التصوّري.

الثاني: إثبات كون المعلّق والمتوقّف هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

أوّلاً: مفهوم الوصف بناء على مسلك العراقي

تقدّم أنّ المحقّق العراقي (قدّس سرّه) ذهب إلى أنّ كلّ الجمل التي وقع الكلام فيها دالّة على الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء وهو النسبة التوقّفية على رأي المصنّف. وجعل مصبَّ الكلام في الركن الثاني، وهو هل المنتفي طبيعيّ الحكم أم شخصه؟ فإذا كان المنتفي هو الأوّل كان للجملة مفهوم، أمّا إذا كان المنتفي هو الثاني فلا مفهوم لها. وبناء على ذلك فإنّه على مسلك المحقّق العراقي يُفترض أنّ دلالة الجملة الوصفية كقولنا: (أكرم الفقير العادل)، على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلّمة، وإنّما يقع البحث في أنّ المعلّق على الوصف والمربوط به والذي ينتفي

بانتفائه، ما هو؛ أطبيعيّ الحكم حتّى يكون للجملة الوصفية مفهوم، أم شخص الحكم وحصّة خاصّة منه حتّى لا يكون لها مفهوم؟ وهذا مرهون بإمكان جريان الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة (أكرم).

والصحيح هو عدم إمكان إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة (أكرم)، وعليه لا يمكن إثبات أنّ المعلّق على الوصف والمربوط به والذي ينتفي بانتفائه هو طبيعيّ الحكم.

توضيحه: لو قال المولى: (أكرم الفقير العادل)، ففي هذه الجملة ارتباط بين الإكرام والوجوب؛ لأنّ كلّ هيئة مقيّدة بمادّتها، وعليه نفهم من الجملة المتقدّمة أنّ المولى يريد خصوص وجوب الإكرام، إذاً مفاد هيئة (أكرم) مقيّدة بمدلول المادّة باعتباره طرفاً لها. وكذلك مدلول المادة مقيّدة بمتعلّقها الذي هو الموضوع، لأنّ المطلوب إكرام الفقير، والفقير مقيّد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه؛ لأنّ المولى لا يريد وجوب إكرام الفقير وإنّما يريد وجوب إكرام الفقير العادل.

فتحصّل: أنّ الوجوب مقيّد بالإكرام، والإكرام مقيّد بالفقير، والفقير مقيّد بالعدالة، وهذا يعني أنّ الوجوب الذي هو مفاد هيئة (أكرم) مقيّد بالعدالة. وينتج من ذلك: أنّ مفاد هيئة (أكرم) هو حصّة خاصّة من وجوب الإكرام، يشتمل على التقييد بالعدالة لا طبيعيّ وجوب الإكرام، فإذا انتفت العدالة ـ التي هي الوصف في الجملة ـ تنتفي تلك الحصّة الخاصّة. ولا يمكن التمسّك بالإطلاق وقرينة الحكمة في المقام؛ لعدم موضوعها، لأنّ موضوع القرينة هو (ما لا يقوله)، واتّضح أنّه قاله.

فتحصّل أنّه حتّى لو قبلنا بمسلك المحقّق العراقي وقلنا: إنّ جميع الجمل التي وقع الكلام فيها تدلّ على الركن الأوّل وهو الانتفاء عند الانتفاء، ولكننا ننكر الركن الثاني وهو كون المنتفي طبيعيّ الحكم، بل المنتفي هو شخصه.

ثانياً: الوصف على مسلك الأستاذ الشهيد

إذا طرحنا مسلك المحقّق العراقي في كيفية استفادة المفهوم من الجملة، فلابدّ حينئذٍ من إثبات كلا الركنين المتقدّمين، وقد تقدّم في بحث مسلك المحقّق العراقي (قدّس سرّه) عدم إمكان إثبات الركن الثاني، وهذا وحده كافٍ للقول بعدم ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، ولكن مع ذلك لنا أن نضيف منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء وهو التوقّف، وذلك من خلال عدّة أمور:

الأمر الأوّل: هو أنّه من الواضح وجداناً عدم دلالة الجملة الوصفية على التوقّف، وعلى النسبة التوقّفية بين الحكم والوصف، وإنّما غاية ما تدلّ عليه هو نسبة إرسالية بين الموضوع المقيّد مع المخاطب المأمور.

الأمر الثاني: هو عدم وجود دالٍّ يمكن أن يدلّ على النسبة التوقّفية؛ إذ هيئة التوصيف لا تدلّ على أكثر من النسبة الوصفية التي هي نسبة تقييدية ناقصة، تقتضي تقييد شخص الحكم بالوصف، وهيئة الفعل تدلّ على النسبة الإرسالية، فإن أريد استفادة التوقّف من تلكما النسبتين، أو من أحدهما فإنّ ذلك يكون على خلاف المداليل الوضعية اللغوية لهما. وإن أريد استفادته من هيئة مجموع الجملة الوصفية فيكون المراد واحداً من اثنين:

الأوّل: هو أن يكون المراد كون مجموع الجملة الوصفية بدلاً عن مفاد الهيئة الوصفية الناقصة. وهذا خلف ما تقدّم.

الثاني: أن يكون المراد استفادة التوقّف مضافاً إلى مفاد المفردات الأخرى.

وحينئذٍ يُقال: إن ادّعي دلالة هيئة المجموع على النسبة التوقّفية بين شخص ذلك الحكم المقيّد بالوصف وبين الموصوف، الأمر الذي كان مستفاداً من النسبة التوصيفية نفسها، كان ذلك لغواً.

وإن أريد استفادة توقّف سنخ الحكم وطبيعيّه على الوصف، فليس في

الكلام ـ بناءً على اقتناص المعاني المركّبة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ـ ما يدلّ على طبيعيّ الحكم، كي يُعلّق على الوصف.

الأمر الثالث: هو أنّ النسبة التوقّفية التي ادّعي دلالة الهيئة عليها لا يخلو أمرها من أحد افتراضين:

الافتراض الأوّل: كونها نسبة ناقصة. وكونها هكذا لا ينفع في اقتناص المفهوم كما مرّ معنا وبرهنّا عليه في بحث الجملة الشرطية، حيث قلنا هناك: إنّ النسبة الشرطية لابدّ أن تكون تامّة لكي يكون المدلول التصديقي بإزائها.

الافتراض الثاني: كونها نسبة تامّة. وحينئذٍ يلزم من ذلك سلخ النسبة الإرسالية في الجملة الوصفية وتجريدها عن التماميّة، وجعلها مدلولاً تصوّرياً.

وهذا خلاف الوجدان البديهي، حيث إنّ الوجدان يقضي بكون النسبة الإرسالية الطلبية هي النسبة الحكمية التامّة في الجملة الوصفية، بخلاف الحال في الجملة الشرطية»[1].

أساساً الربط المخصوص غير موجود بين الوصف وبين الهيئة؛ لأنّنا ذكرنا ـ فيما سبق ـ أنّه ليس كلّ ربط يفيد الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما الربط التوقّفي هو الذي يفيد ذلك، أمّا الربط الاستلزامي فلا، وفي المقام الربط بين الوجوب والوصف ربط استلزاميّ لا ربط توقّفيّ.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**فهل يدلّ بالمفهوم على انتفاء طبيعيّ الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل...**»، ولكن بعد أن تقبلوا منّا هذا المعنى ـ كما تقدّم في قاعدة احترازية القيود ـ أنّه إذا انتفى القيد ينتفي شخص الحكم، ولكن هذا ليس هو المفهوم؛ لأنّنا قلنا: إنّ المفهوم يتوقّف على ركنين: أن يكون الربط على نحو

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٧٠٩، ٧١٠.

التوقّف، وأن يكون انتفاء الشرط مؤدّياً إلى انتفاء طبيعيّ الحكم. ونحن نـدّعي أنّ كلا الركنين غير موجودٍ، أمّا على مسلك العراقي فإنّ الركن الثاني غير موجود.

• قوله: «**بعد الفراغ عن دلالته**»، أي: دلالـة الحكـم بوجـوب الإكـرام عـلى انتفاء شخص الحكم؛ تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود. إذن إذا انتفـى قيـد العدالـة ينتفي شخص هذا الوجوب، ولعلّ هذا الفقير غير العادل يجب إكرامه بوجـوب آخر، بشخص آخر ولا محذور في ذلك. إنّما الكلام في انتفاء الطبيعـي عنـد انتفـاء القيد، فهل الجملة الوصفية إذا انتفى فيها القيد ينتفي فيها الطبيعي؟

• قوله (قدّس سرّه): «**والجـواب أنّـه عـلى مـسلك المحقّـق العراقـي في إثبـات المفهوم**»، القاضي بأنّ كلّ الجمل التي وقع الكلام فيها دالّة عـلى الـركن الأوّل، ولكن بعض الجمل ينتفي فيها الركن الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**يفترض أنّ دلالة الجملة المذكورة على الـربط المخـصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلّمة**» إذن الركن الأوّل موجود.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما يتّجه البحث إلى أنّ المربوط بالوصف**»، أي: الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**والذي ينتفي بانتفائه**»، بانتفاء الوصف الذي هو الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**هل يمكن أن نثبت كونه طبيعيَّ الحكم بالإطلاق وقرينـة الحكمة؟**»، أي: هل يمكن أن نثبت كون المنتفي وهـو الحكـم، طبيعـيَّ الحكـم بالإطلاق وقرينة الحكمة؟ الأستاذ الشهيد يذهب على عدم إمكـان ذلـك؛ لأنّ من شرائط قرينة الحكمة أن لا يوجد هنالك قيد، والمفروض أنّه يوجد قيد، فلا معنى لإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في (أكرم) في الجملة الوصفية.

• قوله (قدّس سرّه): «**والصحيح أنّه لا يمكن**» إثبات الركن الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ مفاد هيئة أكرم مقيّدة بمـدلول المـادّة**»؛ لأنّ المـولى لا يريد الوجوب، بل يريد وجوب الإكرام.

• قوله: «**باعتباره طرفاً لها**»، أي: باعتبار أنّ مدلول المادة طرف للهيئة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومدلول المادة مقيّدة بـالفقير**»؛ باعتبـار أنّ المـولى لا يريـد وجوب الإكرام لأيّ شخص، بل يريد وجوب الإكرام للفقير.

• قوله (قدّس سرّه): «**وينتج ذلك: أنّ مفاد هيئـة أكـرم هـو حـصّة خاصّـة مـن وجوب الإكرام**»، فإذا كان كذلك فلا معنى لإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**يشمل**»، أي: هذا الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**فغايـة مـا يقتـضيه الـربط المخـصوص بـين مفـاد أكـرم والوصف انتفاء تلك الحصّة الخاصّة عند انتفاء العدالة**»، أي: غايـة مـا يقتـضيه الربط المخصوص ـ على مسلك المحقّق العراقي وإلّا نحن نقـول أنّـه لا يوجـد الربط المخصوص ـ بين مفاد أكرم يعني الهيئة، والوصـف الـذي هـو العدالـة، انتفاء تلك الحصّة الخاصّة عند انتفاء العدالة، وهـذا واضـح، لا انتفـاء طبيعـيّ الحكم، لأنّنا لا يمكن أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة أكرم.

• قوله: «**أن نضيف إلى ذلك**»، أي: إلى الإشكال المتقدّم إشكالاً آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ ربط مفاد أكـرم بالوصـف إنّـما هـو بتوسّـط نـسبتين ناقصتين تقييديتين**»، لأنّ ارتباط الوجـوب بالعدالـة يكـون مـن خـلال تقييـد الإكرام بالفقير وتقييد الفقير بالعدالة. وهذه النسب ناقصة؛ لأنّ إكرام الفقير لا يصحّ السكوت عليه، والفقير العادل لا يصحّ السكوت عليه.

إذن نسبتان تقييديّتان ناقصتان هما اللتـان ربطتـا الحكـم بالوصـف، فـأين التوقّف؟ وتوقّف ماذا على ماذا؟ فلا يوجد توقّف. نعم، يوجد عندنا اسـتلزام. وهو غير كافٍ لإثبات المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**مرتبط بذاته بمدلول مادّة الفعل**»، لا بتوسّط شيء آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهي**»، أي: مادّة الفعل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا**»، أي: موضوع الحكم وهو الفقير.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يوجد ما يدلّ على التوقّف والالتصاق لا بنحو المعنـى**

الاسمي» كما هو واضح؛ لأنّه لا يوجد عندنا في الجملة أنّ وجوب الإكرام متوقّف على أن يكون العالم عادلاً. فلا توجد عندنا نسبة توقّفية لا بنحو المعنى الاسمي ولا بنحو المعنى الحرفي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالصحيح أنّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم**»؛ لعدم تماميّة كلا الركنين، هذا على مسلك المصنّف، وأمّا على مسلك المحقّق العراقي فلعدم تماميّة الركن الثاني.

• قوله: «**نعم**»، إشارة إلى ما ذكره في الحلقة الثانية، من أنّنا نلتزم أنّ الجملة الوصفية لها مفهوم ولكن لا بنحو الكلّية، بل بنحو الجزئية؛ لأنّ المولى إذا قال: أكرم العالم العادل، فهو أخذ قيد العدالة في العالم، فإذا كان العلماء غير العدول لا يجب إكرامهم جميعاً، فهذا يعني أنّ للجملة الوصفية مفهوماً.

والمفروض أنّ الجملة الوصفية لا مفهوم لها، إذن يمكن إكرام العلماء غير العدول جميعاً، ولكن بشخص آخر من الحكم. فلو افترضنا أنّه يوجد عشرة من العلماء؛ خمسة منهم عدول، وخمسة غير عدول، الخطاب الأوّل قال: (أكرم العلماء العدول)، فهؤلاء الغير عدول هل يجب إكرامهم؟

فإن قلنا بأنّه لا يجب إكرامهم ثبت للجملة الوصفية مفهوم، وإن قلنا: إنّ الجملة الوصفية لا مفهوم لها فيمكن إكرام الجميع بشخص آخر من الحكم. وإذا كان ذلك ممكناً، فذكر قيد العدالة كان لغواً، لأنّه كان بإمكانه من الأوّل أن يقول: (أكرم العلماء)، لماذا يقول أكرم العلماء العدول؟!

وهذا معناه ثبوت المفهوم للجملة الوصفية ولكن بنحو جزئي، أي: أنّ المولى يريد أن يقول: إنّ أولئك الخمسة الذين خرجوا من خطابي الأوّل، لا أقلّ واحد منهم لابدّ أن لا يكرم، وإلّا لو أكرموا جميعاً بخطاب آخر لزم أن يكون قيد العدالة لغواً.

(٩٦)

مفهوم الغاية

- شرح مصطلحات المسألة
- ثبوت المفهوم للجملة الغائية
  - ✓ البحث المنطوقي
  - ✓ البحث المفهومي
- مفهوم الغاية عند المصنّف

مفهوم الغاية

ومِن الجملِ التي وقعَ الكلامُ في مفهومها جملةُ الغايةِ، مِن قبيلِ قولِنا: (صُمْ إلى الليل)، فيُبحَثُ عن دلالته على انتفاءِ طبيعيِّ وجوبِ الصومِ بتحقّقِ الغايـة، ولا شكَّ هنا في دلالةِ الجملةِ على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاءَ عندَ الانتفاء، لأنّ معنى الغايةِ يستبطنُ ذلك. فمسلكُ المحقّقِ العراقيِّ في جملةِ الغايةِ واضحُ الصواب.

ومِن هنا يتّجِهُ البحثُ إلى أنَّ المغيَّى هل هو طبيعيُّ الحكمِ، أو شخصُ الحكمِ المجعولِ والمدلولِ لذلك الخطاب؟ فعلى الأوّلِ يثبتُ المفهومُ دونَه على الثاني.

ولتوضيح المسألةِ يمكنُنا أن نُحَوِّلَ الغايةَ مِن مفهومٍ حرفيٍّ مُفادٍ بمثلِ (حتَّى) أو (إلى) إلى مفهومٍ اسميٍّ مُفادٍ بنفس لفظِ (الغاية) فنقولُ تارةً: (وجوبُ الصوم مغيّى بالغروب) ونقولُ أخرى: (جعَلَ الشارعُ وجوبَ الصومِ المغيَّى بالغروب). وبالمقارنةِ بينَ هذينِ القولينِ نجدُ أنّ القولَ الأوّلَ يدلُّ عرفاً على أنّ طبيعيَّ وجوبِ الصومِ مغيّىً بالغروب؛ لأنّ هذا هو مقتضَى الإطلاق، فكما أنّ قولَنا (الربا ممنوعٌ) يدلُّ على أنّ طبيعيَّ الربا ومُطلقَه ممنوعٌ، كذلك قولُنا: (وجوبُ الصومِ مغيّى) يدلُّ على أنّ طبيعيَّ وجوبِ الصومِ مغيّى، فوجوبُ الصوم بمثابةِ الربا و(مغيّى) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينةُ الحكمةِ على نحوٍ واحد.

وأمّا القولُ الثاني فلا يدلُّ على أنّ طبيعيَّ وجوبِ الصومِ مغيّى بالغروبِ، بل يدلُّ على إصدارِ وجوبٍ مغيّى بالغروب، وهذا لا ينافي أنّه قد يصدرُ وجوبٌ آخرُ غيرُ مغيّى بالغروب، فالقولُ الثاني إذن لا يُثبتُ أكثرَ مِن كونِ الغروبِ غايةً لذلك الوجوبِ الذي تحدَّثَ عنه.

فإذا اتّضحَ هذا يتبيّنُ أنّ إثباتَ مفهومِ الغايةِ في المقام وأنّ المغيّى هو طبيعيُّ الحكم يتوقّفُ على أن تكونَ جملةُ (صُمْ إلى الغروب) في قوّةِ قولِنا (وجوبُ الصومِ مغيّى بالغروب) لا في قوّةِ قولِنا (جعلتُ وجوباً للصوم مغيّى بالغروب)، ولا شكَّ في أنّ الجملةَ المذكورةَ في قوّةِ القولِ الثاني لا الأوّل؛ إذ يُفهم منها جعلُ وجوبِ الصوم فعلاً وإبرازُه بذلك الخطاب، وهذا ما يفي به القولُ الثاني دونَ الأوّل.

فلا مفهومَ للغاية إذن، وإنّما تدلُّ الغايةُ على انتفاء شخصِ الحكم، كما تدلُّ على السالبةِ الجزئيةِ التي كان الوصفُ يدلُّ عليها أيضاً كما تقدّم.

الشرح

وقع البحث بين الأعلام في دلالة الجملة الغائية على المفهوم أو عدم دلالتها عليه، بمعنى: إذا وردت قضية مغيّاة بغاية، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[١]، فهل تدلّ على انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية أو عنها وما بعدها؟ وقبل الدخول في ذكر الأقوال في المسألة وبيان الحقّ منها، ينبغي شرح مصطلحات المسألة.

شرح مصطلحات المسألة

في الجملة الغائية هناك ثلاثة اصطلاحات، ينبغي الكشف عن معانيها؛ الغاية، وأداة الغاية، والمغيّى. أمّا أداة الغاية فهي من قبيل: (إلى)، و(حتّى). وأمّا المغيّى: فهو عبارة عن الحكم الذي قُيّد بأداة الغاية، ففي قولنا: (صم إلى الليل)، المغيّى هو الوجوب.

وأمّا الغاية فتطلق ويراد منها أحد معانٍ:

الأوّل: مدخول أداة الغاية، وهذا المدخول تارة يكون خارجاً عن موضوع الحكم كما في قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٢]، بمعنى أنّه لا حكم بعد دخول الليل. وأخرى: يكون مدخول الأداة ملحقاً عرفاً بما قبلها، كما تقول: (أكلت السمكة حتّى رأسها)، أي: مع رأسها. وكذلك الأمر بالغسل بحسب مفاد قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فإنّ كون المرفق داخل في موضوع الحكم ممّا لا خلاف فيه في فقه الفريقين.

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) البقرة: ١٨٧.

الثاني والثالث: تطلق الغاية ويراد بها نهاية الشيء، أو ما ينقطع عنده الشيء. فعندما تقول: (أكلت السمكة حتّى رأسها)، فهل الرأس مأكول أم أنّ الأكل توقّف عنده؟ فعلى الأوّل يكون الرأس مأكولاً؛ باعتبار أنّ نهاية الشيء كبدايته داخلة في المغيّى، وعلى الثاني فإنّ الأكل انقطع عند الرأس، فهو غير مأكول. واتّضح من هذا أنّ المعنى الأوّل أعمّ من المعنيين الآخرين وشامل لهما؛ فإنّ مدخول الأداة قد يكون نهاية الشيء، وقد يكون ما ينقطع عنده الشيء[1].

ثبوت المفهوم للجملة الغائية

اعتاد علماء الأصول أن يبحثوا الجملة الغائية في مقامين:

الأوّل: في المنطوق، وهو: هل الغاية داخلة في المغيّى؟ وهذا بحث يستفاد من المدلول المطابقي للجملة.

الثاني: في المفهوم، وهو: هل الحكم ينتفي بتحقّق الغاية؟

ومن الواضح أنّ البحث في المنطوق له أثر في البحث المفهومي.

توضيح ذلك: لو قال المولى: (اغسل يدك إلى المرفق)، وقلنا بثبوت المفهوم لهذه الجملة، واخترنا في البحث المنطوقي أنّ الغاية خارجة عن المغيى، فحينئذٍ لا يجب غسل المرفق؛ لأنّه خارج. وإن شئت قلت: لأنّ المفهوم ـ على القول بثبوته ـ إنّما يبدأ من المرفق فصاعداً، فالمنطوق دلّ على وجوب الغسل من أطراف الأصابع إلى ما قبل المرفق، والمفهوم دلّ على عدم وجوب غسل المرفق وما فوقه.

أمّا إذا اخترنا في البحث المنطوقي أنّ الغاية داخلة في المغيّى، فحينئذٍ يجب غسل المرفق؛ لأنّه داخل. أو قل: لأنّ المفهوم ـ على القول بثبوته ـ إنّما يبدأ من بعد المرفق فصاعداً، فالمنطوق دلّ على وجوب الغسل من أطراف الأصابع وحتّى المرفق، والمفهوم دلّ على عدم وجوب غسل ما بعد المرفق فصاعداً.

---

(١) هناك معانٍ أخرى للفظ الغاية لم يأتِ بها الشارح (دام ظلّه) لبُعدها عن محلّ البحث.

ثمّ إنّ المصنّف لم يتعرّض في المتن إلّا للمقام الثاني، ونحن نبدأ بالمقام الأوّل، ثمّ نثنّي البحث في المقام الثاني.

المقام الأوّل: في المنطوق

اختلف الأعلام في دخول الغاية في حكم المغيّى أو عدم دخولها على أقوال، «ومحطّ البحث هاهنا هو ما إذا كان مدخول (إلى) و(حتّى) ـ مثلاً ـ شيئاً ذا أجزاء أو امتداد، كالكوفة في مثل: (سر من البصرة إلى الكوفة)، والمرفق في قوله: (وأيديكم إلى المرافق) بناء على كون المرفق محلّ رفق العظمين ممّا له امتداد، فيقع البحث في أنّ الغاية داخلة، أم لا؟

وأمّا البحث العقلي عن أنّ غايات الأجسام داخلة فيها، أم لا؟ وابتناء الكلام على امتناع الجزء الذي لا يتجزّأ وعدمه، فهو بمعزل عن البحث الأصولي.

كما أنّه لو كان المدخول لهما غير قابل للتجزئة والامتداد كالفصل المشترك، فلا ينتج البحث النتيجة المطلوبة، لكن تعميمه بالنسبة إلى مطلق مدخولهما ممّا لا مانع منه، وإن لم تترتّب الثمرة إلّا على بعض التقادير، كما في كثير من المسائل الأصولية»[1]. وفي المسألة أقوال خمسة:

الأوّل: دخول الغاية في المغيّى مطلقاً. وهذا القول شاذّ لا يُعرف له قائل. نعم هذا القول هو الذي استظهره الشيخ الأنصاري من لفظ (النهاية)، ثمّ رفضه لأنّه لا يجدي فيما هو محلّ الكلام. قال الشيخ الأنصاري: «ولعلّ الأظهر بمقتضى لفظ (النهاية) الدخول مطلقاً؛ حيث قد عرفت من أنّها الأمر المنتزع عمّا نفرض جزءاً أخيراً للشيء المفروض امتداده بملاحظة ما يغايره ويضادّه في

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول، تأليف الإمام الخميني (قدّس سرّه)، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ: ج٢، ٢٢٢.

الأغلب. ومنه يظهر حال الابتداء في كلمة الابتداء، فإنّه أيضاً ينتزع من الجزء الأوّل للشيء.

إلّا أنّ ذلك لا يجدي فيما هو محلّ الكلام؛ إذ لا يعقل النزاع المذكور فيما إذا كان المدخول (حتّى)، أو (إلى) نهاية بالمعنى المذكور، بل لابدّ من أن يكون ذلك المدخول ممّا يفرض له أجزاء كثيرة ـ مثلاً ـ كما نبّهنا عليه. وذلك لا يكون نهاية في الحقيقة، بل هو تسامح في جعل ما ينتهي عنده الشيء المغاير له نهاية؛ إذ من الواضح افتراق (ما به ينتهي الشيء)، وهو النهاية، و(ما ينتهي عنده الشيء)، وهو الضدّ على ما زعمه المعترض المتقدّم»[١].

الثاني: عدم دخول الغاية في المغيّى مطلقاً؛ باعتبار أنّ حدود الشيء خارجة عنه، وحمل صاحب هذا القول الموارد التي يظهر فيها الدخول على وجود القرينة فيها[٢].

الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيّى فداخلة فيه، وبين عدم كونها من جنسه فخارجة عنه. قال في هداية المسترشدين: «وفصّل غير واحد منهم بين المجانس وغيره، فإن كانا من جنس المغيّى حكم بدخولها فيه، كما صرَّح به الشهيد في الذكرى حيث قال بدخول الحدّ المجانس في الابتداء والانتهاء، مثل: بعت الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف. وعزاه جماعة في الثاني إلى المبرّد، وحكاه ابن هشام ونجم الأئمّة قولاً»[٣].

الرابع: التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة (حتّى) فداخلة في المغيّى

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٩٧.

(٢) نسب الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار (ج٢، ص٩٦)، هذا القول إلى نجم الأئمة، وهو الشيخ العلّامة رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي النجفي المتوفّى سنة ٦٨٦ هـ، له شرح جامع ولطيف على الشافية قال عنه السيوطي: إنه مِن أحسن شروحها.

(٣) هداية المسترشدين، مصدر سابق: ج٢، ص٥١٥.

وبين كونها مدخولة لكلمة (إلى) فخارجة. وهذا القول هو مختار الزمخشري كما نسبه إليه الشيخ الأنصاري في المطارح[١].

الخامس: التفصيل بين كون الغاية قيداً للفعل كقول القائل: (سرت من البصرة إلى الكوفة) فداخلة، وبين كونها غاية للحكم فخارجة. وهذا هو مختار الشيخ عبد الكريم الحائري في الدرر، حيث قال: «الحقّ التفصيل بين كون الغاية قيداً للفعل كالمثال الأوّل وبين كونها غاية للحكم كالمثال الثاني، ففي الأوّل داخلة في المغيّى؛ فإنّ الظاهر من المثال المذكور دخول جزء من السير المتخصّص بالكوفة في المطلوب، كما أنّ الظاهر منه دخول السير المتخصّص بالبصرة أيضاً في المطلوب، وفي الثاني خارجة عنه فإنّ المفروض أنّها موجبة لرفع الحكم فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصّص بها»[٢].

والظاهر عدم الدخول فيها مطلقاً؛ لأنّ المتفاهم العرفي من القضية المغيّاة بغاية كقولك: (إني قرأت القرآن إلى سورة يس)، هو انتهاء القراءة إليها لا قراءتها؛ وكذلك قولك: (نمت البارحة حتّى الصباحِ)، فإنّه لا يُفهم منه إلّا ما فهم من قولك: (نمت البارحة إلى الصباح) وهو انتهاء النوم إلى الصباح.

قال السيّد الخوئي (قدّس سرّه): «الصحيح هو القول الثاني، يعني عدم دخول الغاية في المغيّى مطلقاً، فلنا دعويان؛ الأولى: صحّة هذا القول. الثانية: بطلان سائر الأقوال.

أمّا الدعوى الأولى: فلأنّ المرجع في المقام إنّما هو فهم العرف وارتكازهم، والظاهر أنّ المتفاهم العرفي من القضية المغيّاة بغاية كقولنا: (صم إلى الليل)، وكقوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾، وما شاكلها هو عدم

---

(١) انظر: مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٩٦.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٢٠٥.

دخول الغاية في المغيّى إلّا فيما قامت قرينة على الدخول، كما في مثل قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة)، أو ما شاكل ذلك.

وأمّا الدعوى الثانية: فيظهر ممّا ذكرناه في الدعوى الأولى بطلان القول الأوّل والثالث، حيث إنّه لا فرق في فهم العرف كما عرفت بين كون الغاية من جنس المغيّى وعدمه، وكذا القول الرابع بعين هذا الملاك، وأمّا ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من الفرق بين كون الغاية مدخولة لكلمة (إلى) وكونها مدخولة لكلمة (حتّى) نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة (حتّى) عاطفة ومورد استعمالها لإفادة كون مدخولها غايةً لما قبلها، فإنّها في أيّ مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا: (مات الناس كلّهم حتّى الأنبياء)، لا تدلّ على كون ما بعدها غايةً لما قبلها، بل هي من أدوات العطف. فالنتيجة: أنّ مقتضى الظهور العرفي والارتكاز الذهني عدم دخول الغاية في المغيّى»[1].

المقام الثاني: البحث المفهومي[2]

وفيه يُبحث أنّ الغاية سواء كانت داخلة في المغيّى أم خارجة عنه، أتدلّ على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ـ بناء على دخولها في المغيى ـ أم عن نفس الغاية وبعدها ـ بناء على خروجها عن المغيّى ـ؟

والغاية قد تكون غايةً للحكم كما في قول الإمام الصادق (عليه السلام): «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**»[3]، وقوله (عليه السلام): «**كل شيء هو لك حلال حتّى**

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص١٣٧.

(٢) وهذا هو المقام الذي أشار إليه المصنف (قدّس سرّه) في المتن، لكنه لم يتعرّض إلى الأقوال التي تعرّض لها الشارح (دام ظلّه).

(٣) تهذيب الأحكام: ج١، ص٢٨٥، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح١١٩.

تعلم أنّه حرام بعينه»[١]. وقد تكون غايةً للموضوع كما في قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[٢]. وقد تكون غايةً للمتعلّق كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[٣].

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ في المسألة أقوالاً:

الأوّل: دلالتها على المفهوم مطلقاً، وهو المشهور، قال ابن الشهيد الثاني: «والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها، وفاقاً لأكثر المحقّقين»[٤]. وقال الميرزا القمّي: «الحقّ: أنّ مفهوم الغاية حجّة وفاقاً لأكثر المحقّقين، والظاهر أنّه أقوى من مفهوم الشرط، ولذلك قال به كلّ من قال بحجّية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها»[٥]. وقال الشيخ الأنصاري: «الحقّ ـ كما عليه كثير من أهل التحقيق ـ أنّ الحكم المغيّى بغاية يرتفع بعد حصول الغاية على وجه لو قيل بثبوته بعدها كان مناقضاً للدليل الأوّل، وهو المراد بمفهوم الغاية»[٦]. وقال المحقّق الايرواني: «...إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ المصنّف قده أخطأ في مقامين ... ثانيهما: تفصيله بين ما يرجع فيه القيد بحسب القواعد العربية إلى الحكم وما يرجع بحسبها إلى الموضوع، مع أنّ الصواب التفصيل بين مطلق ما يرجع إلى الحكم وما يرجع إلى الموضوع من غير فرق بين أن يكون ذلك بحسب القواعد العربية أو لقرينة مقامية.

هذا بناء على صحّة التفصيل وإلّا فلا تبعد دعوى فهم العرف للمفهوم

---

(١) الكافي، مصدر سابق: ج٥، ص٣١٣، باب النوادر، ح٤٠.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) معالم الدين وملاذ المجتهدين، مصدر سابق: ص٨١.

(٥) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص١٨٦.

(٦) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ٩٣.

مطلقاً من غير فرق بين القسمين، فلو قيل: يدك من الأصابع إلى المرفقين اغسلها، فهموا من ذلك عدم وجوب غسل العضد، كما يفهمون ذلك في مثل: العلماء إلّا زيداً أكرمهم»[١].

الثاني: عدم الدلالة مطلقاً، ذهب إليه السيّد المرتضى في الذريعة حيث قال: «والصحيح أنّ الحكم إذا علّق بغاية أو عدد، فإنّه لا يدلّ بنفسه على أنّ ما عداه بخلافه»[٢] وهو مختار جمع من المتأخّرين، منهم الفاضل التوني حيث قال في وافيته: «إنّ قول القائل: (صوموا إلى الليل) لا يدلّ على نفي وجوب صوم الليل بوجه، أمّا المطابقة والتضمّن؛ فظاهر، وأمّا الالتزام فلأنّه لا ملازمة بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل، وهو ظاهر»[٣].

وهذا هو الذي اختاره المحقّق الحائري في أخريات حياته[٤]، حيث قال: «يمكن أن يقال: بمنع المفهوم حتّى فيما أخذ فيه الغاية قيداً للحكم، كما في (اجلس من الصبح إلى الزوال)؛ لمساعدة الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور: (وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب)، فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأوّل، فهذا يكشف عن أنّ المغيّى ليس سنخ الحكم من أيّ علّة تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة سواء كانت مذكورة كما في (إن جاء زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال)، أم كانت غير مذكورة، فإنّه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا محالة هنا علّة يكون الحكم المذكور مسبّباً عنها»[٥].

---

(١) نهاية النهاية: ج١، ص٢٦٩.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج١، ص٤٠٧.

(٣) الوافية في أصول الفقه: ص٢٣٣.

(٤) انظر: مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٢٠.

(٥) درر الفوائد؛ للعلامة المجدّد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدّسة الأستاذ الأعظم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي طاب ثراه، مع تعليقات للمؤلّف

الثالث: التفصيل وله عدّة بيانات:

الأوّل: للمحقّق الخراساني، وهو التفصيل بين كون الغاية راجعة إلى الموضوع فلا تدلّ، وكونها راجعة إلى الحكم فتدلّ[1]. وهذا ما أفاده بقوله: «إنّه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم ... كانت دالّة على ارتفاعه عند حصولها؛ لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، وكونه قضية تقييده بها، وإلّا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلى النهاية. وأمّا إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع... فحالها حال الوصف في عدم الدلالة»[2].

الثاني: للمحقّق النائيني، فإنّه (قدّس سرّه) بعد أن وافق تفصيل المحقّق الخراساني ـ المتقدّم ـ ثبوتاً قال بالنسبة إلى مقام الثبوت: «الأدوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية بما أنّها لم توضع لخصوص تقييد المفاهيم

(قدّس سرّه)، وتعليقات نافعة ورسالة في الاجتهاد والتقليد لآية الله العظمى الحاج الشيخ محمد علي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الخامسة: ج١، ص٢٠٤، هامش رقم: (١).

(١) حاول المحقّق المروّج استظهار ضابطة لمعرفة كون الغاية قيداً لنفس الحكم أو كونها قيداً للموضوع فقال: «إذا ذكر القيد عقيب القضية المركّبة من الموضوع والمحمول كان قيداً لمفاد هيئتها، وهو ثبوت المحمول للموضوع، والعرض للمحلّ، كما إذا قال: (الصوم واجب إلى الليل)، فإنّ هذه الغاية تدلّ على كون المعلّق هو الوجوب، بمعنى أنّ آخر عمره هو الليل، فإذا دخل الليل ولم ينتفِ الوجوب كان ذلك منافياً لجعل الليل غاية وآخراً لعمره. وإذا ذكر القيد قبل الحكم، فظاهره أنّه قيد للموضوع، كما إذا قال: (غسل اليد إلى المرفق واجب) وارتفاع الوجوب حينئذ عن غسل العضد يكون عقلياً؛ لكون الوجوب الشخصي القائم بموضوعه كالعرض القائم بمحلّه في كون الانتفاء عقلياً. هذا بحسب الغالب، ويمكن العكس في كلّ من الموردين بقرينة مقامية أو مقالية». منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٣، ص٤١٦، هامش رقم: (١).

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٠٨.

الأفرادية كالوصف، ولا لخصوص تقييد الجمل التركيبية كأدوات الشرط، تكون بحسب الوضع أمراً متوسّطاً بين الوصف وأدوات الشرط في الدلالة على المفهوم وعدمها، فهي بحسب الوضع لا تكون ظاهرة في المفهوم في جميع الموارد ولا غير ظاهرة فيه في جميعها، لكنّها بحسب التراكيب الكلامية لابدّ أن تتعلّق بشيء، والمتعلّق لها هو الفعل المذكور في الكلام لا محالة، فتكون حينئذ ظاهرة في كونها من قيود الجملة لا من قيود المفهوم الأفرادي، فتلحق بأدوات الشرط من هذه الجهة، فتكون ظاهرة في المفهوم. نعم، فيما إذا قامت قرينة على دخول الغاية في حكم المغيّى، كما في مثل: (سر من البصرة إلى الكوفة)، كان ظهور القيد في نفسه في رجوعه إلى الجملة معارضاً بظهور كونه قيداً للمعنى الأفرادي من جهة مناسبة ذلك لدخول الغاية في حكم المغيّى، فيكون الظهوران متصادمين، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر قدّم ذلك، وإلّا لم ينعقد للكلام ظهور أصلاً»[1].

الثالث: للسيّد الخوئي، وحاصله: أنّ محلّ النزاع يختصّ فيما إذا كانت الغايةُ راجعةً إلى الحكم لا إلى الموضوع أو المتعلّق؛ إذ لو كانت راجعة إليهما لكان حالها حال الوصف، حيث إنّ المراد من الوصف مطلق القيد الراجع إلى الموضوع أو المتعلّق سواء كان وصفاً اصطلاحياً أم حالاً أم تمييزاً أم ظرفاً أو ما شاكل ذلك، وعليه فالتقييد بالغاية من إحدى صغريات التقييد بالوصف، فلا تدلّ الجملة الغائية حينئذٍ على المفهوم. وأمّا إذا كانت قيداً للحكم «فلا شبهة في دلالة القضية على انتفاء الحكم عند تحقّق الغاية، بل لا يبعد أن يقال إنّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضية الشرطية عليه، ضرورة أنّه لو لم يدلّ على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه، يعني ما فرض غاية له ليس بغاية،

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، ص٤٣٧.

وهذا خلف، فإذن لا ريب في الدلالة على المفهوم»[١] ثبوتاً.

مفهوم الغاية عند الشهيد الصدر

تقدّم سابقاً أنّه لكي يتمّ المفهوم في جملة ما، فلابدّ من توفّر ركنين:

الأوّل: استفادة الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء من الجملة.

الثاني: إثبات أنّ المعلّق والمتوقّف على القيد ـ الذي هو المغيّى ـ هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

والجملة المشتملة على الغاية من المسلّم دلالتها على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، أي: انتفاء الحكم عند تحقّق الغاية؛ باعتبار أنّ معنى الغاية يستبطن لذلك. فلو قلنا بعدم دلالتها على ذلك، وقلنا بأنّ الحكم لا ينتفي بل يستمرّ حتّى مع تحقّق الغاية، للزم أن يكون ما فُرض غاية ليس بغاية، وهو خلف. وعليه يكون مسلك المحقّق العراقي في جملة الغاية واضح الصواب.

وعليه فسوف ينصبّ الكلام على الركن الثاني، فإذا ثبت أنّ المغيّى هو طبيعيّ الحكم كان للجملة الغائية مفهوم، أمّا إذا ثبت أنّ المغيّى هو شخص الحكم فحينئذٍ لا يمكن إثبات المفهوم للجملة الغائية. وهذا لا يمكن إثباته إلّا بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الحكم، وهي لا تجري في المقام كما لم تجرِ في الوصف؛ لأنّ النسبة الغائية التي هي مفاد أداة الغاية، هي نسبة ناقصة، وقد عرفت عدم إمكان إجراء مقدّمات الحكمة فيها، وأنّه إنّما تجري فيما لو كانت النسبة تامّة.

توضيح ذلك: لكي يتمّ البحث في الركن الثاني لابدّ من الإشارة إلى نكتة حاصلها: إذا قال المولى: (صم إلى الغروب)، فإنّ (صم) هيئة، والهيئة ـ كما لا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ١٣٨.

يخفى ـ من المعاني الحرفية، فإذا أردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ فإنّ هناك أسلوبين. وإن شئت قلت: إذا أردنا تحويل المفهوم الحرفي الموجود في جملة: (صم إلى الغروب) والمفاد بمثل (حتّى)، و(إلى)، إلى مفهوم اسميّ مفاد بنفس لفظ (الغاية)، فإنّ هناك أسلوبين:

الأوّل: أنّ هذا القول يوازي قولنا: (وجوب الصوم مغيّى بالغروب)، فتكون هذه الجملة نظير قولنا: (الربا ممنوع)، فكما يوجد فيها حكم وهو الحرمة، وموضوع لهذه الحرمة، ونستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الموضوع ونقول: (كلّ ربا حرام)، أي: أنّ مطلق الربا وطبيعيّه ممنوع، كذلك في قولنا: (وجوب الصوم مغيّى بالغروب)، فوجوب الصوم بمثابة الربا، و(مغيّى) بمثابة (ممنوع) فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد، فيكون المغيّى بالغروب هو طبيعيّ وجوب الصوم.

الثاني: أنّه يوازي قولنا: (جعل الشارع وجوب الصوم المغيّى بالغروب)، وحينئذٍ لا يمكن إثبات أنّ المعلّق هو طبيعيّ الحكم، بل المعلّق هو جعل وإنشاء خاصّ. فلو فرضنا أنّ المولى جعل وجوباً آخر للصوم بعد الليل، لما كان هناك تنافٍ بين الجملتين، فلا تدلّ الجملة ـ حينئذٍ ـ على الانتفاء عند الانتفاء.

فتحصّل: أنّه إذا استظهرنا في مقام تحويل جملة: (صم إلى الغروب) المعنى الأوّل، كان للجملة الغائية مفهوم، وإذا استظهرنا المعنى الثاني فلا يكون لها مفهوم.

ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوّة القول الثاني، لأنّه الذي يُفهم من هذا الخطاب هو أنّ الشارع قد جعل وجوباً للصوم، والمبرز لهذا الجعل هو خطاب الشارع، وهذا ما يحقّقه القول الثاني دون الأوّل. فإذا اتّضح هذا فلا يكون للجملة الغائية مفهوم. نعم، تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم عند تحقّق غايته.

فإن قلتَ: إذا انتفت الغاية ينتفي الشخص، وهذا معناه أنّـه يمكـن أن يـرد وجوب آخر يشمل كلّ ما انتفت عنه الغاية، وحينئذٍ يكون مجيئه بالغاية لغواً.

قلتُ: لإخراج الغاية عن اللغوية نقـول: إنّ الجملـة الغائيـة تفيـد المفهـوم بنحو السالبة الجزئية، بنفس البيان الذي تقدّم في الجملة الوصفية.

وقد قرّب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) عدم تماميّة الـركن الثـاني في بحوثـه بـما نصّه: «إنّ الركن الثاني غير تامّ، لأنّ طريق إثباته هو إجراء مقدّمات الحكمـة في المعلّق الذي هو الحكم، وإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة فيه مستحيل كما في الوصف، لأنّ النسبة الغائيّة التي هي مفاد أداة الغايـة هـي نـسبة ناقـصة، وقـد عرفت عدم إمكان إجراء مقدّمات الحكمة فيها وأنّه إنّما تجـري فـيما لـو كانـت النسبة تامّة.

وتوضيح كون النسبة الغائيّة ناقصة يمكن إثباته «إنّياً، ولميّاً»، أي: أنّه يمكن إثباته تارة بعد تحصيل ميزان كـون النـسبة تامّـة أو ناقـصة، وهـذا عبـارة عـن الإثبات اللمّي. وتارة أخرى بحسب نتـائج النـسبة التامّـة أو الناقـصة، وهـذا عبارة عن الإثبات الإنّي.

أمّا إثبات كون النسبة الغائيّة ناقصة، إنّياً، فلوضوح نقصان الجملـة الغائيّـة وحدها، كما في قوله: الصوم إلى الليل، فإنّه لا يصحّ السكوت عليهـا، وهـي لا تختلف في النقصان عن الجملة الوصفيّة أو الإضافة كما في قولهم: متاع زيد. نعم تصلح أن تكون منبّهاً في المقام لا أكثر.

وأمّا إثبات كونها ناقصة، لميّاً، فلأنّ النسبة الغائية تربط بين الغايـة والمغيّـى في عالم الواقع والخارج، بقطع النظر عن ذهن المتكلّم، وقد عرفت أنّ كلّ نـسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج تكون نـسبة ناقـصة، وحينئـذ يتعـذّر إجـراء مقدّمات الحكمة لإثبات كون المعلّق على الغاية والمغيّى بها هو طبيعـيّ الحكـم، كما عرفت تفصيله سابقاً.

نعم، لو قال: صم إلى الليل، ونصب قرينة على أنّه يريد معنى قولنا: وجوب الصوم مغيّى إلى الليل، لكان لتلك الجملة مفهوم.

وعليه: فالصحيح أنّ الغاية وإن كانت غاية للحكم، لا يثبت لها مفهوم، إلّا ببذل مؤونة وعناية زائدة كما تقدّم»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**فيبحث عن دلالته**»، أي: فيُبحث عن دلالة هذا القول، لا دلالة الجمل، وإلّا كان ينبغي تأنيث الضمير.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء**»، يعني: الربط المخصوص الذي هو النسبة التوقّفية على مسلك السيّد الأستاذ (قدّس سرّه).

• قوله: «**معنى الغاية يستبطن ذلك**» أي: يستبطن أنّ هذا متوقّف على ذاك.

قوله (قدّس سرّه): «**أنّ المغيّى هل هو طبيعيّ الحكم أو شخص الحكم...؟**».

السيّد الشهيد يقول: لكي يتّضح المطلب نعبّر بجملتين اسميتين إحداهما تفيد انتفاء الطبيعي، والأخرى تفيد انتفاء الشخص، وبعد ذلك لابدّ أن نعرف أنّ الجملة الغائية تفيد أيّ واحد من المعنيين. فتارة: المولى بدلاً من أن يقول (صم إلى الليل)، يقول: (وجوب الصوم مغيّى بدخول الليل)، وأخرى يقول: (جعلت لكم أيّها المكلّفين وجوباً مغيّى بدخول الليل). وكما هو واضح فإنّ هناك فرقاً بين الجملتين. ففي الأولى يمكن إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وفي الثانية لا يمكن.

• قوله (قدّس سرّه): «**فعلى الأوّل**»، يعني: انتفاء الطبيعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**دونه على الثاني**»، يعني انتفاء الشخص.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٧٣٣، ٧٣٤.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولتوضيح المسألة يمكننا أن نحوّل الغاية من مفهوم حرفيّ**»، أي: من معنىً حرفيّ باعتبار أنّ (إلى)، و(حتّى)، معنىً حرفيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**فنقول تارة: وجوب الصوم مغيّى بالغروب**»، بنحو يكون (وجوب الصوم) هو المبتدأ، و(مغيّى بالغروب) هو الخبر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ونقول أخرى: جعل الشارع وجوب الصوم مغيّى بالغروب**»، أو جعلت وجوباً للصوم مغيّى بالغروب.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ هذا هو مقتضى الإطلاق**»، الذي نجريه في المبتدأ.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومطلقه**»، أي: ومطلق الربا.

• قوله (قدّس سرّه): «**ممنوع**»، أي: محرَّم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فوجوب الصوم بمثابة الربا ومغيّى بمثابة ممنوع**»، بمعنى أنّ وجوب الصوم هو المبتدأ والمغيّى هو الخبر.

• قوله (قدّس سرّه): «**فنجري قرينة الحكمة على نحو واحد**»، أي: كما كانت قرينة الحكمة تجري في الربا لإثبات الطبيعي، كذلك في هذا الوجوب تجري قرينة الحكمة لإثبات الطبيعي.

• قوله: «**بل يدلّ على إصدار وجوب مغيّى بالغروب**»، أي: بل يدلّ القول الثاني على إصدار وجوب مغيّى بالغروب. وهذا لا ينافي أنّه قد يصدر من الشارع وجوب آخر غير مغيّى بالغروب؛ لأنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالقول الثاني إذن لا يثبت أكثر من كون الغروب غاية لذلك الوجوب**»، يعني: لشخص الوجوب الذي تحدّثت عنه تلك الجملة.

• قوله: «**ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة**»، وهي جملة: صم إلى الليل.

• قوله (قدّس سرّه): «**في قوّة القول الثاني لا الأوّل؛ إذ يُفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وإبرازه بذلك الخطاب**»، هذا الوجوب الذي جعلته لكم مغيّى بالغروب، لا أنّه لن يصدر منّي أيّ وجوب آخر غير مغيّى بالغروب.

(٩٧)

مفهوم الاستثناء

- تحقيق الحال في جملة الاستثناء
- أضواء على النصّ

مفهوم الاستثناء

ونفسُ ما تقدّمَ في الغاية يصدقُ على الاستثناء، فإنّه لا شكّ في دلالته على نفي حكمِ المستثنى منه عن المستثنى، ولكنَّ المهمَّ تحقيقُ أنّ المنفيَّ عن المستثنى بدلالة أداةِ الاستثناء هل هو طبيعيُّ الحكم أو شخص ذلك الحكم؟

وهنا أيضاً: لو حوّلنا الاستثناءَ في قولِنا (يجبُ إكرامُ الفقراءِ إلاّ الفساقَ) إلى مفهومٍ اسميٍّ لوجَدنا أنّ بالإمكان أن نقولَ تارةً: (وجوبُ إكرام الفقراءِ يُستثنى منهُ الفسّاقُ)، وأن نقولَ أخرى: (جعلَ الشارعُ وجوباً لإكرام الفقراءِ مستثنىً منه الفسّاق).

والقولُ الأوّلُ يدلُّ على الاستثناء من الطبيعيّ. والقولُ الثاني يدلُّ على الاستثناء مِن شخصِ الحكم. فإن رجعتِ الجملةُ الاستثنائيةُ إلى مفادِ القول الأوّلِ كان لها مفهومٌ، وإن رجعتْ إلى مفادِ القولِ الثاني لم يكن لها مفهوم، وهذا هو الأصحّ، كما مرَّ في الغاية.

الشرح

وقع النزاع بين علماء الأصول في ثبوت المفهوم لجملة الاستثناء أو عدم ثبوته لها، و«الاستثناء تارة يُعبَّر عنه بمفهوم اسميّ وأخرى يعبّر عنه بمفهوم حرفيّ، فإن عُبّر عنه بمفهوم اسميّ فيكون الاستثناء حينئذٍ قيداً من قيود الموضوع أو المتعلّق، سواء كان الاستثناء من إيجاب، كما في قولنا: أكرم العالم غير الفاسق، أو كان من سلب كما في قولنا: لا يجب إكرامُ العالم غير العادل، فإنّ الاستثناء فيهما قيدٌ من قيود موضوع الحكم أو المتعلّق.

ولا إشكال في عدم المفهوم لهذا النوع من الاستثناء، لأنّه بحسب الحقيقة يرجع إلى الوصف، بل هو هو حقيقةٌ حيث يدلّ على توصيفِ المفهوم الأفرادي وتحصيصه بقسم خاصّ، فيلحقه حينئذٍ الحكم الذي ذكرناه لمفهوم الوصف.

وإن عُبّر عنه بمفهوم حرفيّ وبما هو نسبة اقتطاعية، كما لو عبّر عنه بـ(إلّا) فإنّه حينئذٍ إمّا أن يكون الاستثناء من السلب، وإمّا أن يكون من الإثبات، فإن كان من الأوّل، كما في قوله: لا يجب تصديق المخبر إلّا الثقة، فلا إشكال في ثبوت المفهوم فيه، فإنّ هذا هو معنى قولهم: الاستثناء من السلب إثبات، فيدلّ حينئذٍ على وجوب تصديق المخبر الثقة، وإن كان من الثاني كقوله: أكرم العلماء إلّا الفسّاق، فإنّه حينئذٍ هل يكون الاستثناء من الإيجاب سلباً ليثبت المفهوم فيه أيضاً، أم أنّه لا يكون كذلك فلا يثبت له مفهوم؟»[1].

تحقيق الحال في جملة الاستثناء

وتحقيق الحال في الجملة الاستثنائية كقول المولى: (يجب إكرام الفقراء إلّا

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٧٣٥.

الفسّاق) موقوف على إمكان إثبات ركني المفهوم فيها أو عدم إمكان ذلك.

أمّا دلالته على الركن الأوّل وهو نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى فهي مسلّمة؛ وإلّا كان الاستثناء بلا فائدة.

وأمّا دلالته على الركن الثاني وهو كون المنفي عن المستثنى بأداة الاستثناء هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، فذلك موقوف على إمكان جريان الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة (أكرم) أو عدم إمكانه.

توضيح ذلك ـ كما تقدّم في مفهوم الغاية ـ : إذا قال المولى: (أكرم الفقراء إلّا الفسّاق)، وأردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ مفاد بنفس لفظ (الاستثناء)، فإنّ هناك أسلوبين. فتارة نقول: (وجوب إكرام الفقراء يُستثنى منه الفسّاق)، وأخرى نقول: (جعل الشارع وجوباً لإكرام الفقراء مستثنى منه الفسّاق).

وعلى الأوّل يُعقل إجراء مقدّمات الحكمة والإطلاق في الحكم ـ الذي هو الوجوب ـ لإثبات أنّ الذي أُخرج منه المستثنى هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، وعليه يثبت لجملة الاستثناء مفهوم.

أمّا الثاني فيدلّ على الاستثناء من شخص الحكم، أي: استثناء الفسّاق من الوجوب الخاصّ الذي جعله الشارع وأبرزه، وهو لا يمنع من إبراز وجوب آخر غير مستثنى منه الفسّاق، وحينئذٍ لا يمكن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة فيه، فلا يثبت لجملة الاستثناء مفهوم.

فتحصّل: أنّه إذا رجعت الجملة الاستثنائية إلى مفاد الأسلوب الأوّل، كان لها مفهوم، أمّا إذا رجعت إلى مفاد الأسلوب الثاني فلا مفهوم لها حينئذٍ. والمستظهر منها أنّها في قوّة الثاني لا الأوّل.

هذا ما انتهى إليه الأستاذ الشهيد في المتن، إلَّا أنّه صرّح بثبوت المفهوم لجملة الاستثناء في بحوث الخارج، حيث قال (قدّس سرّه): «...وأمّا الثاني فهو

ثابت أيضاً؛ لأنّ النسبة الاستثنائية في المقام نسبة قائمة بين المستثنى منه والمستثنى في عالم الذهن، لأنّه في مرحلة الواقع لا معنى للاستثناء والاقتطاع، لأنّ كلّ عرضي في هذه المرحلة قائم على موضوعه من الأزل إلى الأبد، فوجوب الإكرام ثابت على العلماء من الأوّل إلى الأخير، وعدم وجوب الإكرام ثابت لغيرهم كذلك، وإنّما يكون الاستثناء والاقتطاع في عالم الذهن؛ إذ فيه يُنسب ثمّ يُقتطع.

وعليه، فالنسبة الاستثنائية نسبة تامّة؛ لأنّ موطنها الأصلي هو الذهن، وإذا كانت النسبة الاستثنائية تامّة، فإنّه يُعقل حينئذٍ إجراء مقدّمات الحكمة لإثبات أنّ المستثنى قد أخرج من طبيعيّ الحكم، لا من شخصه، وبذلك يثبت المفهوم»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**لا شكّ في دلالته**»، أي: لا شكّ في دلالة الاستثناء.

• قوله (قدّس سرّه): «**على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى**»، أكرم العلماء إلّا فسّاقهم، هذا من قبيل أكرم العالم العادل، يعني: لا تكرم الفاسق، فكما أنّ هناك قيد العدالة يدلّ على انتفاء شخص الحكم، بل يدلّ على انتفاء السالبة الجزئية، هنا أيضاً نقول: إن الاستثناء يدلّ على انتفاء شخص الحكم عن الفسّاق، بل يدلّ على انتفاء السالبة الجزئية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن المهمّ تحقيق أنّ المنتفي عن المستثنى بدلالة أداة الاستثناء هل هو طبيعيّ الحكم أو شخص ذلك الحكم**»، ولكن المهمّ تحقيق أنّ المنتفي عن الحكم هل هو طبيعيّ وجوب الإكرام عن الفسّاق أو فسّاق العلماء فلا يوجد شخص آخر من الحكم يشملهم بوجوب الإكرام؟

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ج٦، ص٧٣٦.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء**»، مـن معنـىً حـرفيّ إلى مـا يوازيه من المعنى الاسمي.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلى مفهـوم اسـميّ لوجـدنا أن بالإمكـان أن نقـول تـارة وجوب إكرام الفقراء يستثنى منه الفسّاق**»، يعني: طبيعيّ وجوب إكرام الفقراء المستثنى من الفسّاق بنفس التقريب المتقدّم.

•قوله (قدّس سرّه): «**وأن نقول أخرى: جعل الـشارع وجوبـاً لإكـرام الفقـراء مستثنى منه الفسّاق**»، وهذا لا ينافي أن يجعل الشارع وجوباً آخر لإكرام الفقـراء ولا يستثنى منه الفسّاق.

قوله (قدّس سرّه): «**جعل الشارع وجوباً لإكـرام الفقـراء مـستثنى منـه**»، أي: مستثنى من هذا الوجوب.

(٩٨)

مفهوم الحصر

- أدوات الحصر
  - ✓ إنّما
  - ✓ تقديم العامّ وحمل الخاصّ عليه

مفهوم الحصر

لا شكَّ في أنَّ كلَّ جملةٍ تدلُّ على حصرِ حكمٍ بموضوعٍ تدلُّ على المفهوم، لأنّ الحصرَ يستبطنُ انتفاءَ الحكم المحصورِ عن غير الموضوعِ المحصورِ به، والحصرُ بنفسِه قرينةٌ على أنّ المحصورَ طبيعيُّ الحكم لا حكمُ ذلك الموضوعِ بالخصوص؛ إذ لا معنى لحصرِه حينئذ، لأنّ حكمَ الموضوعِ الخاصِّ مختصٌّ بموضوعه دائماً، وما دام المحصورُ هو الطبيعيَّ فمقتضى ذلك ثبوتُ المفهوم، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكالُ فيه، وإنّما الكلامُ في تعيين أدواتِ الحصر.

فمن جملةِ أدواتِه كلمةُ (إنّما) فإنّها تدلُّ على الحصر وضعاً بالتبادُر العرفي.

ومن أدواته: جعلُ العامِّ موضوعاً مع تعريفِه، والخاصِّ محمولاً، فيقال: (ابنُك هو محمد) بدلاً عن أن نقولَ: (محمدٌ هو ابنك)، فإنّه يدلُّ عرفاً على حصر البنوّة بمحمد.

والنكتةُ في ذلك أنّ المحمولَ يجبُ أن يصدُقَ ـ بحسبِ ظاهرِ القضية ـ على كلِّ ما ينطبقُ عليه الموضوع، ولا يتأتّى ذلك في فرض حملِ الخاصِّ على العامّ إلاّ بافتراضِ انحصارِ العامِّ بالخاصّ.

الشرح

ممّا لا ريب فيه دلالة الجملة الحصرية على المفهوم؛ لاشتمالها على ركنيه:

أمّا الركن الأوّل: وهو دلالتها على الخصوصية التي تستدعي الانتفاء عند الانتفاء؛ أعني انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور بذلك الحكم؛ إذ إنّ مقتضى الحصر هو وجود تلك الخصوصية.

وأمّا الركن الثاني: وهو إثبات أنّ المحصور هو طبيعيّ الحكم لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص فهو مسلّم كذلك، بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة أو الظهور الإطلاقي، لأنّ حصر شخص الحكم أمر كان ثابتاً بقطع النظر عن الحصر، وظاهر الإتيان بأداة الحصر تأسيس مطلب جديد لا تأكيد ما كان. هذا مضافاً إلى لغوية حصر الشخص مع عدم انحصار الطبيعي عرفاً.

بعبارة أخرى: لا ريب في أنّ المنتفي هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، لأنّ كلّ حكم هو محصور بموضوعه، فإذا انتفى موضوعه ينتفي حكمه، فنحن إذا كنّا نريد نفي الحكم فلا نحتاج إلى أداة الحصر. نعم، نحتاج إلى الأداة فيما لو كنّا نريد نفي طبيعيّ الحكم لا شخصه.

إذاً لا ينبغي الإشكال في دلالة الجملة الحصرية على المفهوم؛ لاشتمالها على ركنيه، وإنّما الكلام في تعيين أدوات الحصر.

أدوات الحصر؛ أوّلاً: (إنما)

من جملة الأدوات التي تفيد حصرَ حكمٍ بموضوعٍ: كلمة (إنّما)، فهي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾[1] تدلّ على الاختصاص والحصر، ونفي

---

(١) التوبة: ٦٠.

استحقاق الصدقات عن غير الفقراء، وأنّ مستحقّيها هم الفقراء دون غيرهم. وقد استدلّ لذلك بوجوه:

الأوّل: إجماع النحاة وتصريح أهل اللغة والأدب بإفادتها للحصر. قال الفيومي: «قيل تقتضي الحصر». وقال الجوهري: «إذا زيدت (ما) على (إنّ) صارت للتعيين». وبه صرّح علماء المعاني والبيان، قال التفتازاني: «ومنها ـ أي: ومن طرق القصر ـ (إنّما) كقولك في قصره إفراداً: إنّما زيد كاتب، وقلباً: إنّما زيد قائم، وفي قصرها إفراداً وقلباً: إنّما قائم زيد»[1]. ومن المعلوم أنّ تنصيص الواضع دليل على الوضع.

الثاني: تبادر الحصر منها، قال في الكفاية: «وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة»[2]. ومن المعلوم أنّ التبادر دليل على الوضع.

قال السيّد الخوئي (قدّس سرّه): «ثمّ إنّما قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة، وقد تستعمل في عكس ذلك وهو الغالب. وعلى الأوّل فهي تستعمل في مقام التجوّز أو المبالغة، كقولنا: (إنّما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك، مع أنّ صفاته لا تنحصر به، حيث إنّ له صفات أخرى غيره، ولكن المتكلّم بما أنّه بالغ فيه وفرض كأنّه لا صفة له غيره، فجعله مقصوراً عليه ادّعاءً، وعلى الثاني فهي تفيد الحصر، كقولنا: (إنّما الفقيه زيد) مثلاً و(إنّما القدرة لله تعالى) وما شاكل ذلك، فإنّها تدلّ في المثال الأوّل على انحصار الفقه به وأنّ فقه غيره في جنبه كالعدم. وفي المثال الثاني على انحصار القدرة به سبحانه وتعالى، حيث إنّ قدرة غيره في جنب قدرته كلا قدرة وإن كان له أن يفعل وله أن يترك، إلّا أنّ هذه القدرة ترتبط بقدرته تعالى في إطار ارتباط المعلول بالعلّة، وتستمدّ منها في

(١) مختصر المعاني، أسعد الدين التفتازاني، دار الفكر، قم، ١٤١١ هـ: ص١٢٠.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢١١.

كلّ آن بحيث لو انقطع الإمداد منها في آنٍ انتفت القدرة في ذلك الآن»[1].

فتحصّل أنّ (إنّما) تستعمل غالباً في قصر الصفة على الموصوف وعندئذٍ تفيد الحصر، وقد تستعمل للمبالغة وعندئذ لا تفيد الحصر.

ثمّ إنّ الفخر الرازي أنكر دلالة كلمة (إنّما) على الحصر، وقد صرّح بذلك في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[2]، وقال: «قالت الشيعة: هذه الآية دالّة على أنّ الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم هو علي بن أبي طالب. وتقريره: أن نقول: هذه الآية دالّة على أنّ المراد بهذه الآية إمام، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو عليّ بن أبي طالب.

بيان المقام الأوّل: أنّ الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحبّ... وجاء بمعنى المتصرّف... فنقول: ههنا وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ لفظ الوليّ جاء بهذين المعنيين ولم يعيّن الله مراده، ولا منافاة بين المعنيين، فوجب حمله عليهما، فوجب دلالة الآية على أنّ المؤمنين المذكورين في الآية متصرّفون في الأمّة.

الثاني: أن نقول: الوليّ في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر، فوجب أن يكون بمعنى المتصرّف، وإنّما قلنا: أنّه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر، لأنّ الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامّة في كلّ المؤمنين، بدليل أنّه تعالى ذكر بكلمة (إنّما) للحصر، كقوله: (**إنّما الله إله واحد**)، والولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة، وإذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرّف، لأنّه ليس للولي معنى سوى هذين، فصار تقدير الآية: إنّما المتصرّف

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص١٤١.

(٢) االمائدة: ٥٥.

فيكم أيّها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية، وهذا يقتضي أنّ المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرّفون في جميع الأمّة، ولا معنى للإمام إلّا الإنسان الذي يكون متصرّفاً في كلّ الأمّة، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أنّ الشخص المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمّة.

أمّا بيان المقام الثاني: وهو أنّه لما ثبت ما ذكرنا، وجب أن يكون ذلك الإنسان هو علي بن أبي طالب....

والجواب: أمّا حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرّف معاً فغير جائز، لما ثبت في أصول الفقه أنّه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معاً.

أمّا الوجه الثاني فنقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحبّ، ونحن نقيم الدلالة على أنّ حمل لفظ الولي على هذا المعنى أولى من حمله على معنى المتصرّف....

إلى أن قال: أمّا الوجه الذي عوّلوا عليه وهو أنّ الولاية المذكورة في الآية غير عامّة، والولاية بمعنى النصرة عامّة، فجوابه: لا نسلّم أنّ الولاية المذكورة في الآية غير عامّة، ولا نسلّم أنّ كلمة (إنّما) للحصر، والدليل عليه قوله: ﴿**إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ**﴾، ولا شكّ أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل، وقال: ﴿**إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ**﴾، ولا شكّ أنّ اللعب واللهو قد يحصل في غيرها»[1].

وأجيب عنه بأنّ الحصر في الآية إضافي، والمقصود منه زوال الدنيا وعدم ثباتها، أي: أنّ الحياة الدنيا بالإضافة إلى أمر الثبات وعدمه منحصرة في عدم الثبات، فمثلها في هذه الجهة: ﴿**...كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ**

---

(١) التفسير الكبير، الرازي، الطبعة الثالثة: ج١٢، ص٢٨ـ٣٠.

ممّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حتّى إِذَا أَخَذَتْ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ﴾[١] .

هذا مضافاً إلى أنّ كلامه ينتقض بما ورد في الحياة الدنيا في آيات الكتاب الكريم بكلمة (إلّا)، نظير قوله تعالى: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ**﴾[٢] وقوله سبحانه: ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ**﴾[٣] ، حيث لا شبهة في إفادة كلمة (إلّا) الحصر، ولا ينكرها أحد إلّا أبو حنيفة.

ثانياً: تقديم العامّ وحمل الخاصّ عليه

من أدوات الحصر: جعل العامّ المعرّف موضوعاً، والخاصّ محمولاً، كما في قولك: (رسولك هو محمّد)، فإنّ لفظ (رسول) عامّ، وقد عرّف بالإضافة، وحمل عليه الخاصّ، وهو لفظ (محمّد)، وهذا يدلّ على الحصر؛ أي: حصر الرسالة بمحمد، وأنّ غيره لا يكون رسولاً لك، والسرّ في ذلك هو أنّ كلّ محمول لابدّ أن ينطبق ويصدق على تمام ما ينطبق عليه الموضوع؛ لأنّه متّحد مع الموضوع. فعندما قال: (رسولك هو محمد) يريد أن يبين أنّ هذا العامّ محصور في هذا الخاصّ، وأنّه لا مود لهذا العامّ إلّا هذا الخاصّ.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**تدلّ على حصر حكم بموضوع**» وصف للجملة، بمعنى أنّ كلّ جملة هكذا وصفها.

• قوله (قدّس سرّه): «**تدلّ على المفهوم**»، هذه خبر إنّ، يعني أنّ الجملة التي تدلّ على حصر الحكم بموضوع تدلّ على المفهوم.

---

(١) يونس: ٢٤.

(٢) الأنعام: ٣٢.

(٣) العنكبوت: ٦٤.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به**»، الضمير في (به) يعود إلى الحكم. ومراده أنّ الحصر يدلّ على أنّ الحكم ينتفي إذا انتفى ذلك المحصور به. والذي ينتفي بانتفاء الموضوع هو شخص الحكم لا طبيعيّه، ولا نحتاج إلى أن نأتي بأداة الحصر، وهذا من قبيل الشرط المسوق لتحقيق الموضوع حيث قلنا هناك أنّه إذا انتفى الشرط ينتفي الموضوع، وإذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم، ولا نحتاج إلى أداة الشرط. هنا أيضاً نقول كذلك بنفس البيان الذي تقدّم في أداة الشرط.

• قوله (قدّس سرّه): «**والحصر بنفسه قرينة على أنّ المحصور طبيعيّ الحكم لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص**»، لأنّه لا معنى لحصر الحكم حينئذٍ بذلك الموضوع بالخصوص.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ حكم الموضوع الخاصّ مختصّ بموضوعه دائماً**»، سواء وجدت أداة الحصر أو لا.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه**» لتوفّر كلا الركنين.

• قوله (قدّس سرّه): «**فمن جملة أدواته**»، أي: فمن جملة أدوات الحصر.

• قوله: «**كلمة إنّما فإنّها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي**»، أي: أنّ الواضع وضع كلمة (إنّما) لإفادة الحصر وضعاً وتصوّراً، في المدلول التصوّري.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن أدواته**»، أي: ومن أدوات الحصر.

• قوله (قدّس سرّه): «**جعل العامّ موضوعاً مع تعريفه**»، أي: مع تعريف العامّ، لأنّه لا يمكن الابتداء بالنكرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والخاصّ محمولاً**»، أي: وجعل الخاصّ محمولاً.

• قوله: «**فيقال ابنك هو محمد**»، «**هو**» ضمير الربط الذي يفيد الحصر.

• قوله (قدّس سرّه): «**بدلاً عن أن نقول محمد هو ابنك**»، فلو قال: (محمد هو ابنك) فهذا لا يدلّ على الحصر؛ لأنّ هذا لا ينفي أن يكون علي هو ابنك أيضاً.

(٩٩)

الدليل الشرعي غير اللفظي

- المقام الأول: دلالة الفعل الصادر من المعصوم
- حالات دلالة الفعل على الحكم الشرعي

✓ دلالة فعل المعصوم على الحكم المتعلّق بشخصه

✓ تعميم فعل المعصوم لجميع المكلّفين

٢. الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظيِّ يشتملُ على الفعلِ والتقرير، فيقعُ البحثُ في كلٍّ منهما.

دلالات الفعل

تقدّمَ منّا في الحلقة السابقةِ الحديثُ عن دلالاتِ الفعلِ أو الترك، وأنّه إن اقترنَ بقرينةٍ فيتحدّدُ مدلولُه على أساس تلك القرينة، وإن وقعَ مجرّداً كان له بعضُ الدلالات مِن قبيل دلالةِ صدورِ الفعل على عدم حرمتِه، ودلالةِ تركِه على عدم وجوبه، ودلالةِ الاتيان به على وجهٍ عباديٍّ على مطلوبيّتِه، إلى غير ذلك.

إلاّ أنَّ الحكمَ المستكشفَ مِن الفعلِ لا يمكنُ تعميمه لكلِّ الحالاتِ؛ لعدمِ الإطلاقِ في دلالةِ الفعل، وإنّما يثبتُ ذلكَ الحكمُ في كلِّ حالةٍ مماثلةٍ لحالة المعصومِ مِن سائر الجهاتِ المحتملِ كونُها مؤثّرةً في ثبوتِ ذلك الحكمِ على ما مرَّ سابقاً.

الشرح

تقدّم سابقاً تقسيم الدليل الشرعي إلى لفظيّ وغير لفظيّ، ومنشأ هذا التقسيم هو التسليم بقاعدة أساسية مفادها: (إنّ قول المعصوم وفعله وتقريره حجّة)، فالأوّل إشارة إلى الدليل الشرعي اللفظي الذي هو عبارة عن كلام الشارع؛ كتاباً وسنّة. والثاني والثالث إشارة إلى الدليل الشرعي غير اللفظي.

ثمّ إنّ ما تقدّم من البحوث ـ لحدّ الآن ـ كان في القسم الأوّل من أقسام الدليل الشرعي، وفي هذا المقطع ومنه، يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في بيان القسم الثاني من أقسام الدليل الشرعي؛ أعني الدليل الشرعي غير اللفظي.

الدليل الشرعي غير اللفظي

تقدّم القول منّا أنّ البحث في الدليل الشرعي ـ سواء اللفظي منه أم غير اللفظي ـ تارة يكون في تحديد ضوابط عامّة لدلالته وظهوره، وأخرى في ثبوت صغراه ـ أي: في حيثية الصدور ـ وثالثة في حجّية ظهوره، أي: إثبات حجّية تلك الدلالة الثابتة للدليل الصادر من الشارع. وقد تقدّم البحث في تحديد دلالة الدليل الشرعي اللفظي، ومن هذا المقطع يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي.

ولما كان المقصود من الدليل الشرعي غير اللفظي: الموقف الذي يتّخذه المعصوم (عليه السلام) وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، كفعله وسكوته عن فعل غيره بنحوٍ يدلّ على القبول، كان البحث فيه في مقامين:

الأوّل: في تحديد دلالة الفعل.

الثاني: في تحديد دلالة التقرير[1].

---

(١) البحث في المقام الثاني سوف يأتي بالمقطع اللاحق إن شاء الله.

المقام الأوّل: دلالة الفعل الصادر من المعصوم

في البداية لابدّ أن يُعلم أنّ المقصود من الفعل ليس ما يقابل الترك، بل الأعمّ منه ومن الترك، فكما أنّ فعل المعصوم حجّة ويدلّ على عدم الحرمة، تركه كذلك حجّة ويدلّ على عدم الوجوب. فنحن نستكشف من عدم فعل المعصوم لشيءٍ ما عدم وجوبه، وفي هذه الصورة لم يصدر منه فعل وإنّما تحقّق منه عدم الفعل. ومسامحة نقول: صدر منه فعل، ونعني به الترك؛ لأنّ الترك ليس بشيء حتّى يكون صادراً.

فعندما نقول (دلالات الفعل) ليس المراد منها خصوص الفعل في قبال الترك، بل ما يشمل الفعل الاصطلاحي والترك الاصطلاحي. فلهذا لو قال المولى: ﴿**مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[1]، فإنّنا نستوحي من قوله ﴿**مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾ الأخذ بما أتى به من فعل وبما ترك؛ لأنّه نحو من الإتيان دالّ على عدم الوجوب. أمّا قوله: ﴿**وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾، كما لو قال: هذا حرام، فهو خارج عن محلّ بحثنا وداخل في الدليل الشرعي اللفظي.

فمثلاً لو ترك النبي (صلّى الله عليه وآله) الجمع بين الصلاتين ولو لمرّة واحدة، فهذا يدلّ على جواز الترك، أمّا لو أنّه (صلّى الله عليه وآله) في طول حياته لم يترك الجمع، فحينئذٍ قد يُقال: إنّما فعل ذلك لأنّه واجب، وإن كان ذلك لا يدلّ على الوجوب كما سنبيّن، أمّا لو تركه ـ ولو مرّة واحدة ـ فإنّ الترك دالّ على عدم الوجوب.

حالات دلالة الفعل على الحكم الشرعي

اعلم أنّ البحث في دلالة فعل المعصوم ـ بالمعنى المتقدّم ـ يكون بلحاظين:

الأوّل: بلحاظ ما يدلّ عليه الفعل من حكم يرتبط بشخص المعصوم.

---

(١) الحشر: ٧.

والثاني: بلحاظ تعميم فعل المعصوم لجميع المكلّفين.

وسوف يكون الكلام عن كلّ لحاظ على حدة.

اللحاظ الأوّل: دلالة فعل المعصوم على الحكم المتعلّق بشخصه

أمّا بالنسبة لما يرتبط باللحاظ الأوّل، فنقول: إذا باشر المعصوم (عليه السلام) فعلاً ما ـ سواء رأيناه فعل ذلك أم وصل إلينا بأحد الطرق المعتبرة أنّه فعل ذلك الشيء ـ فلا شكّ أنّ هناك مدلولاً لفعله. ويمكن تصوير دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي ضمن حالتين:

الحالة الأولى: أن يصدر الفعل من المعصوم محفوفاً ومصحوباً بقرينة حالية أو مقالية[1] وحينئذٍ لا إشكال في دلالة الفعل على الحكم الشرعي ضمن حدود دلالة القرينة الحالية أو المقالية، من قبيل الوضوء البياني والتعليمي الوارد في رواية زرارة، حيث روى عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه قال: «**ألا أحكي لكم وضوء رسول الله** (صلّى الله عليه وآله) فقيل له: بلى، فدعا بقعب[2] فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه، ثمّ حسر عن ذراعيه، ثمّ غمس فيه كفّه اليمنى، ثمّ قال: **هذا إذا كانت الكفّ طاهرة**، ثمّ غرف مِلأَها ماء، ثمّ وضعه على جبهته، وقال: **بسم الله**، وسيّله على أطراف لحيته، ثمّ أمرّ يده على وجهه وظاهر جبينيه مرّة واحدة، ثمّ غمس يده اليسرى فغرف بها مِلأَها، ثمّ وضعه على مرفقه اليمنى، فأمرّ كفّه على ساعده حتّى جرى الماء على أطراف أصابعه، ثمّ غرف بيمينه مِلأَها فوضعه على مرفقه الأيسر، فأمرّ كفّه على ساعده حتّى جرى الماء على أطراف أصابعه، ومسح على مقدّم رأسه وظهر قدميه ببلّة بقيّة مائه»[3]. ففي الرواية قرينة تدلّ

---

(١) ولا أقول لفظية؛ لأنّها لو كانت كذلك لدخلت في الدليل الشرعي اللفظي، وهذا خارج عن بحثنا. (منه دام ظلّه).

(٢) القعب: قدح من خشب.

(٣) من لا يحضره الفقيه، الصدوق: ج ١، ص ٢٤-٢٥.

على أنّ المعصوم كان بصدد البيان والتعليم، ولا إشكال في دلالة فعله هنا على الحكم الشرعي، ولكن مثل هذه الأفعال تكون دلالتها صامته لا لسان لها لنتمسّك بإطلاقها وظهورها، ومن ثمّ علينا الأخذ بالقدر المتيقّن وهو الدلالة على الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب والاستحباب، ولا يمكن تعيين الوجوب.

فتحصّل: أنّه إذا كانت هناك قرينة تعيّن كيفية وقوع الفعل من المعصوم وأنّه وقع على نحو الوجوب، أو على نحو الاستحباب، أو على نحو الإباحة، كان المتَّبع في تحديد ذلك الفعل هو القرينة، فإن دلّت على وجوبه فهو، وإن دلّت على استحبابه فهو.

الحالة الثانية: أن يصدر الفعل من المعصوم (عليه السلام) ولا يكون محفوفاً بالقرينة التي تعيّن كيفية الفعل. والقدر المتيقّن في مثل هذه الحالة أنّ فعلَ شيءٍ: يدلُّ على الجواز وعدم الحرمة، وأنّ تركَ شيءٍ: يدلُّ على عدم الوجوب. فلو رأيناه يشرب الماء من جلوس، علمنا أنّه ليس بحرام، وإن رأيناه ترك الاستنشاق في الوضوء علمنا أنّه ليس بواجب؛ وذلك لأجل عصمته التي تمنعه من فعل المحرَّم وترك الواجب.

فإن قلتَ: لِمَ لا يدلّ فعله (عليه السلام) على الوجوب، وتركه على الحرمة؟

قلتُ: إنّ دلالة الفعل دلالة صامته ليس لها لسان ليتمسّك بظهوره، ومن ثمّ فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو في الفعل عدم الحرمة، وفي الترك عدم الوجوب.

أمّا هل يدلّ الفعل على الاستحباب والترك على الكراهة؟ فهذا مرتبط بمبانٍ تنقَّح في علم الكلام. فإذا قبلنا هناك أنّ المعصوم (عليه السلام) لا يترك المستحبّ ولا يفعل المكروه، فحينئذٍ لو وجدناه ترك الفعل ولو مرّة واحدة، علمنا أنّ هذا الفعل ليس بمستحبّ فضلاً عن كونه واجباً. ولو وجدناه فعل

شيئاً ولو مرّة واحدة، نستكشف من ذلك عدم كراهته فضلاً عن حرمته[١].

وكذلك يدلّ الإتيان بالفعل على وجهٍ عباديّ، على مطلوبية ذلك الفعل. فمثلاً: لو أتى المعصوم بركعتين بقصد العبادة والتقرّب إلى الله، فإننا نستكشف من ذلك أنّه مأمور بهذا الفعل، وإلّا كان ينبغي أن يأتي به بقصد الرجاء.

اللحاظ الثاني: تعميم فعل المعصوم لجميع المكلّفين

إنّ الحكم المستكشف من فعل المعصوم لا يمكن تعميمه لكلّ الحالات وإلى كافّة المكلّفين؛ بمعنى أنّه لا يمكن التعدّي من فعل المعصوم إلى فعل غيره ما لم يكن مماثلاً له من جميع الجهات والشرائط التي يُحتمل كونها مؤثّرة في ثبوت الحكم؛ وذلك لعدم الإطلاق في دلالة الفعل بعد كونه مجملاً بنفسه، فمثلاً: لو قال المعصوم يجوز لبس السواد في يوم العاشر من المحرّم، فيمكن أن نجري الإطلاق ومقدّمات الحكمة ونقول: يجوز لبس السواد سواء كان في اليوم العاشر أم في اليوم الحادي عشر من محرّم؛ باعتبار أنّ الإطلاق وقرينة الحكمة يجريان في اللفظ. أمّا لو أنّ المعصوم (عليه السلام) لَبِسَ السواد في يوم العاشر من المحرّم، فلا يمكن أن نستكشف من فعله هذا استحباب لبس السواء في هذا اليوم؛ لعدم الإطلاق في دلالة الفعل، إلّا إذا لبسه بقصد القربة، فحينئذٍ نقول: الفعل عبادي فيقتضي أن يكون مطلوباً. وهذه نكتة مهمّة في الفرق بين دلالة الفعل ودلالة اللفظ.

في دلالة الفعل لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن من ثبوت الحكم في

---

(١) وهذه المباني الكلامية لها أثر كبير في مسألة دلالات الفعل على الحكم الشرعي، وهي ممّا يُحتاج إليها في عملية الاستنباط؛ فلو لم تنقَّح هذه المسائل في علم الكلام فلا نستطيع أن نبني عليها حكماً شرعياً؛ لأنّه كما أنّ الوجوب والحرمة حكمان شرعيّان، فكذلك الاستحباب والكراهة هما من الأحكام الشرعية أيضاً. (منه دام ظلّه).

حقّ غير المعصوم، وهو عبارة عن توفّر كلّ الحالات وسائر الجهات التي يحتمل كونها دخيلة في ثبوت ذلك الحكم، فمثلاً: لو شككت أنّه يجب في الصلاة لبس الثوب الأبيض؟ فيمكن أن نتمسّك بإطلاق قوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾، ونقول: إنّ المولى لم يقل أقيموا الصلاة بالثوب الأبيض، وبالتالي ننفي شرطية البياض بالإطلاق وقرينة الحكمة. أمّا لو لبس المعصوم الثوب الأبيض في الصلاة ففي هذه الصورة لا نستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة، وإنّما لابدّ من الاقتصار على جواز اللبس مع الاحتفاظ بكلّ الخصوصيات. وهذا معنى قول الأصوليين: إن الفعل دليلٌ لُبّي يُقتصر فيه على القدر المتيقّن ولا يمكن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة فيه. ففي كلّ دليل لُبّي: إذا شككنا في شرطية شيء أو عدم شرطيته، لابدّ من إحرازه.

وكذلك من هنا نفهم معنى قول الأصولي أنّ الإجماع دليل لُبّي، أي: لا يمكن أن يتجاوز عن مورده، فمثلاً: نقول بأنّ الإجماع قائم على عدم جواز قطع الصلاة اختياراً، وليس هناك رواية أو دليل آخر على هذا الحكم الشرعي. فبغضّ النظر عن الكلام والبحث الموجود في الإجماع، لو علمتُ أنّني لو لم أقطع الصلاة يفوتني الغريم، ولو فاتني فلا أستطيع العثور عليه مرّة أخرى، ففي مثل هذه الصورة هل يجوز قطع الصلاة؟

الجواب على ذلك هو: إن كان الدليل على حرمة القطع دليلاً لفظياً فلابدّ من التمسّك بإطلاقه ونقول: سواء فات الغريم أم لم يَفُت فلا يجوز قطع الصلاة، فنجري الإطلاق وقرينة الحكمة في عدم الجواز. أمّا إذا كان الدليل هو الإجماع وهو دليل لبّي، فأقول: لا يجوز إذا لم تكن عندي حاجةٌ، فإن كانت عندي حاجة فالإجماع ليس شاملاً. فمورد الحرمة هو عدم الحاجة، ومع وجود الحاجة فلا يشملها الإجماع، إذن يقتصر فيه على القدر المتيقّن[1].

---

(١) من الثابت تاريخياً أنّ السيّدة الزهراء فاطمة (عليها السلام) خرجت من خدرها في أحداث

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وأنّه إن اقترن بقرينة فيتحدّد مدلوله على أساس تلك القرينة**»، أي: وإن أقترن الفعل بقرينة فيتحدّد مدلول الفعل على أساس تلك القرينة، فإن كانت تلك القرينة تدلّ على الوجوب فالفعل يدلّ على الوجوب، وإن كانت تدلّ على الحرمة فالفعل يدلّ على الحرمة، وهذا ليس هو محلّ الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن وقع مجرّداً عن القرينة**»، أي: وإن وقع الفعل مجرّداً عن القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ودلالة تركه على عدم وجوبه**»، أي: ودلالة ترك الفعل على عدم وجوبه. فإن قلتَ: أنت تتكلّم في دلالات الفعل فكيف دخلت دلالات الترك؟ قلتُ: بحثنا في دلالات الفعل الأعمّ من الفعل الاصطلاحي والترك الذي يقابل الفعل.

• قوله (قدّس سرّه): «**ودلالة الإتيان به**»، أي: الإتيان بالفعل.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكلّ الحالات**»، أي: إنّ الحكم الشرعي لا يمكن تعميمه إلى كافّة المكلّفين تمسّكاً بأوامر الاقتداء، من قبيل قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ**

السقيفة وجاءت إلى مسجد الرسول (صلّى الله عليه وآله) وخطبت أمام الأجانب، وكان لخروجها مبرّراته وخصوصياته وأهدافه، وإلّا لم نعهد منها هذا التصرّف سابقاً، فهل يمكن أن نستدلّ بفعلها وخروجها على جواز أن تُسمِع المرأةُ الأجنبيَّ صوتها؟ وعلى جواز خروج المرأة في القنوات الفضائية والإذاعات التلفزيونية، ونقول: لو كان هذا الفعل حراماً لما فعلته السيدة الزهراء؟ من الواضح لا يمكن، إلّا أن نحرز كلّ الشروط والخصوصيات التي أدّت بالزهراء (عليها السلام) إلى أن تخرج وتتكلّم. فإذا كانت الظروف والشروط مماثلة، عند ذلك نقول بالجواز. (منه دام ظلّه).

حَسَنَةٌ﴾[1]، بل لابدّ من إحراز المماثلة من سائر الجهات.

• قوله (قدّس سرّه): «**لعدم الإطلاق في دلالة الفعل، وإنّما يثبت ذلك الحكم في كلّ حالة مماثلة لحالة المعصوم**»، فلابدّ أن نحرز كلّ الشرائط، وعند ذلك يمكن الاستناد إلى ذلك الفعل لاستكشاف الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثّرة في ثبوت ذلك الحكم**»، فلو شككنا في شرط فلابدّ أن نحرزه.

---

(١) الأحزاب: ٢١.

(١٠٠)

دلالات التقرير

- دلالة السكوت على الإمضاء وفق الأساس العقلي
  - ✓ لحاظ المعصوم بما هو شارع
  - ✓ لحاظ المعصوم بما هو مكلّف
- دلالة السكوت على الإمضاء وفق الأساس الاستظهاري

دلالات التقرير

سكوتُ المعصومِ عن موقفٍ يواجهُه، يدلُّ على إمضائه:

إمّا على أساسٍ عقليٍّ باعتبارِ أنّه لو لم يَكُنِ الموقفُ متّفِقاً مع غرضِه، لكان سكوتُه نقضاً للغرض، أو باعتبارِ أنّه لو لم يكنِ الموقفُ سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردعُ عنه والتنبيه.

وإمّا على أساسٍ استظهاريٍّ؛ باعتبار ظهورِ حالِ المعصومِ في كونِه بصددِ المراقبةِ والتوجيه.

الشرح

مرّ الكلام منّا أنّ الدليل الشرعي غير اللفظي هو عبارة عن الموقف الذي يتّخذه المعصوم (عليه السلام) وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، كفعله وسكوته عن فعل غيره بنحوٍ يدلّ على القبول، وأشرنا إلى أنّ البحث فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في تحديد دلالة الفعل، وقد مرّ الحديث عنه في المقطع السابق.

الثاني: في تحديد دلالة السكوت والتقرير. وهذا ما سنبحثه في هذا المقطع والمقاطع اللاحقة.

المقام الثاني: دلالة تقرير المعصوم

في البداية لابدّ أن يُعلم أنّ المقصود من تقرير المعصوم هو سكوته عن موقف يواجهه، كما لو شاهد شخصاً يفعل فعلاً ما ولم يردعه. وقد اشتهر بين الأصوليين أنّ هذا السكوت دليل الإمضاء؛ وتحليله أنّ المعصوم (عليه السلام) إذا واجه سلوكاً معيّناً، فإمّا أن يبدي موقف الشرع من ذلك السكوت، وهذا يعني وجود دليل شرعيّ لفظيّ، وقد تقدّم الكلام عنه سابقاً. وإمّا أن يسكت ولا يبدي أيّ موقف تجاه ذلك السلوك، وعندئذٍ يُمكننا أن نستكشف من سكوته إمضاءه له.

قال المصنّف (قدّس سرّه): «وأمّا السكوت فقد يقال: إنّه دليل الإمضاء، وتوضيح ذلك: أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيّناً، فإمّا أن يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعي اللفظي، وإمّا أن يسكت»[1]. وهذا معناه أنّ السكوت دليل الإمضاء، والإمضاء دليل على الحكم الشرعي[2].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية: ص٢٣٣.

(٢) وهذا البحث يعدّ من البحوث المهمّة جدّاً في عملة الاستنباط؛ باعتبار أنّ كلّ بحث

من هنا وقع البحث بين علماء الأصول في توجيه دلالة سكوت المعصوم عن سلوك معيّن على كونه ممضيً له وراضياً به، وقد ذكروا لذلك توجيهين:

الأوّل: دلالة السكوت على الإمضاء وفق الأساس العقلي

وفي هذا التوجيه تارة نلحظ المعصوم بما هو مكلّف بالأحكام الشرعية حاله حال سائر المكلّفين، فكما تجب الصلاة مثلاً على زيدٍ تجب عليه.

وأخرى: نلحظ المعصوم بما هو مكلِّف وشارع وحافظ لأغراض الشريعة.

وهذا له[1] فلهذا وردت روايات أنّ الصلوات اليومية كانت ركعتين ـ إلّا المغرب فهي ثلاث ركعات ـ وعندما عاد الرسول (صلّى الله عليه وآله) من المعراج صلاّها أربع ركعات. وقد جاء في بعض روايات الكافي: أنّ الركعتين الأوليين فرض الله، فالشكّ فيها مبطل، وأنّ الأخيرتين سنّة نبيّكم، فالشكّ فيها ليس بمبطل[2].

وعليه فهذا التوجيه ـ أعني توجيه دلالة السكوت على الإمضاء وفق الأساس العقلي ـ يمكن توضيحه بتقريبين:

الاستدلال بسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة موقوف على أن نستكشف من السكوت إمضاء المعصوم (عليه السلام). (منه دام ظلّه).

(١) لا شكّ أنّ النبيَّ (صلّى الله عليه وآله) مشرّع. نعم، هناك بحث بين الأعلام في أنّ الأئمة (عليهم السلام) هل لهم تشريعات أيضاً؟ (منه دام ظلّه).

(٢) بحسب الاصطلاح الفقهي، عندما نقول: الفريضة والسنّة، فإن مرادنا الواجب والمستحبّ. ولكن بعض الروايات لا تستعمل الفريضة والسنّة بهذا المعنى، بل تستعمله فيما أوجبه الله وما أوجبه الرسول. من هنا استفاد بعض المفسّرين المحقّقين من قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أنّ الله يشرّع والرسول كذلك، فإطاعة الله شيء وإطاعة الرسول شيء. (منه دام ظلّه).

التقريب الأوّل: أن نلحظ المعصوم بما هو شارع

من الواضح أنّ للمشرع أغراضاً في تشريع أحكامه، والحافظ لهذه الأغراض هو المعصوم (عليه السلام)، فلو واجه سلوكاً ولم ينهَ عنه ـ مع فرض كونه خلاف الشرع ـ فإنّ ذلك يعني أنّه قد فوّت غرضه بما هو شارع، فمثلاً إذا كان الشارع لا يقبل العمل بخبر الواحد في أحكامه الشرعية، فلو كانت هناك سيرة عقلائية في زمانه واحتمل أنّها ستنسحب إلى المجال الشرعي وكان الشارع لا يرضى بذلك لكان ينبغي أن يردع عن العمل بخبر الواحد، وإلّا يلزم نقض الغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل، فمن عدم نهيه نستكشف ـ عقلاً ـ كون السلوك الذي واجهه ممضى عنده.

وهذه الاستحالة إنّما هي استحالة بلحاظ العقل العملي، أي: أنّ المستحيل ممكن ذاتاً ولكنّه لا يقع؛ لأنّه قبيح وينافي الحكمة، كاستحالة الظلم على الله تعالى، فإنّها ليست بمعنى عدم قدرته على الظلم، وإنّما بمعنى قبح صدوره عن الذات المقدسة؛ لأنّه تعالى حكيم ولا يصدر منه ما لا يليق بساحته المقدّسة. وهذا بخلاف الاستحالة التي تقال بلحاظ العقل النظري؛ فإنّ المستحيل غير ممكن ذاتاً كاجتماع النقيضين. ونقض الغرض من قبيل القبيح لا المستحيل ذاتاً.

فتحصّل: أنّ المعصوم (عليه السلام) لا يسكت عن سلوك مخالف للشرع؛ لأنّ في ذلك نقضاً لغرضه، فإذا سكت عنه فإنّ ذلك يكشف عقلاً عن أنّ السلوك ممضى ومرضيّ عنده.

وهذا التقريب لابدّ لإمكان دلالته على الإمضاء عقلاً من أن يكون سكوت المعصوم عن السلوك ينذر بتفويت غرضٍ شرعيّ، وإلّا لا يدلّ على الإمضاء.

التقريب الثاني: أن نلحظ المعصوم بما هو مكلَّف

وفي هذا التقريب نلحظ المعصوم (عليه السلام) بما هو مكلَّف، فلو واجه موقفاً

وكان ذلك الموقف مخالفاً للشرع لوجب عليه عقلاً الردع عنه والتنبيه؛ إمّا لوجوب النهي عن المنكر، فلو لم ينهَ عنه نستكشف من ذلك أنّه ليس بمنكر ولا مخالفاً للشرع؛ لأنّ المعصوم لا يترك واجباً مطلقاً. وإمّا لوجوب تعليم الجاهل، فإنّ العاملين بالسلوك غير المرضي والمخالف للشرع جهّال يجب تعليمهم، والمعصوم ـ بحكم عصمته ـ لا يترك الواجب، فإذا لم ينهَ عنه فإنّ ذلك يكشف عقلاً عن كونه ممضى عنده.

ولكن لكي يتمّ هذا التقريب، لابدّ أن تكون شرائط وجوب النهي عن المنكر وشرائط وجوب تعليم الجاهل تامّة.

الثاني: دلالة السكوت على الإمضاء وفق الأساس الاستظهاري

وهذا التوجيه يبتني على التمسّك بظهور حال المعصوم (عليه السلام) أنّه بصدد المراقبة والتوجيه، حيث إنّ ظاهر حال المعصوم بوصفه المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ وأنّه بصدد مراقبة تصرّفات المكلّفين وتوجيههم إلى الطريق المستقيم، فعند سكوته عن سلوك يواجهه من أحدهم نستكشف أنّه ممضى عنده وراضٍ به. وإلّا لو كان ذلك السلوك مخالفاً للشرع وغير مرضي عند المعصوم ومع ذلك لم يردع عنه لكان هذا السكوت مخالفاً لظهور حاله.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدلّ على إمضائه**»، الموقف قد يكون فردياً وقد يكون جماعياً، والجماعي هو السيرة العقلائية والمتشرعية. وسكوت المعصوم عن ذلك الموقف والسلوك الذي يواجهه يدلّ على إمضائه، إمّا على أساس عقليّ؛ باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف متّفقاً مع غرضه لكان سكوته نقضاً للغرض، أو باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه، وإمّا على أساس استظهاري.

وبعبارة أخرى: كلّما واجه المعصوم (عليه السلام) موقفاً أو سلوكاً ـ سواء كان ذلك السلوك فردياً أم جماعياً ـ وسكت عنه، فلازمه إمضاء وتقرير المعصوم لذلك السلوك. وإثبات هذه الملازمة ـ وهي أنّ السكوت يلازم الإمضاء ـ يكون على أحد أساسين؛ إمّا على الأساس العقلي، وإمّا على الأساس الاستظهاري.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو باعتبار أنّه لو لم يكن سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه**»، هذا هو اللحاظ الثاني في الدليل العقلي، بما هو مكلَّف لا بما هو مشرّع. والضمير في (أنّه) يعود إلى الموقف، أي: باعتبار أنّ الموقف لو لم يكن سائغاً ومرضياً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه.

الشيء الذي ينبغي الالتفات إليه هو أنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) غيّر العبارة ففي الأوّل قال: (لكان سكوته)، وفي الثاني قال: (لوجب)؛ ونكتة ذلك هي لأنّه في الثاني نفرض أنّ المعصوم مكلّف عليه واجبات، ومن واجباته النهي عن المنكر وتعليم الجاهل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإمّا على أساس استظهاري باعتبار ظهور المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه**»، أي: كون المعصوم بصدد المراقبة للمكلّفين، وبصدد توجيه المكلّفين إلى الطريق الصحيح؛ لأنّه الإمام على المسلمين والمسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة.

(١٠١)

السيرة العقلائية

- معنى السيرة العقلائية
- مناطات السيرة العقلائية
- شروط حجّيتها ودليليتها
- أنواع السيرة العقلائية

✓ السيرة الدالّة على الحكم الواقعي

✓ السيرة الدالّة على الحكم الظاهري

والموقفُ قد يكون فردياً وكثيراً ما يتمثَّلُ في سلوكٍ عامٍّ يسمَّى ببناءِ العقلاء أو السيرةِ العقلائية، ومن هنا كانت السيرةُ العقلائيةُ دليلاً على الحكم الشرعيِّ ولكن لا بذاتِها، بل باعتبار تقريرِ الشارعِ لها وإمضائِه المكتشفِ مِن سكوتِ المعصومِ وعدمِ ردعه. وفي هذا المجال ينبغي التمييزُ بين نوعينِ مِن السيرة:

أحدُهما: السيرةُ بلحاظِ مرحلةِ الواقع، ونقصدُ بذلك: السيرةَ على تصرّفٍ معيّنٍ باعتبارِه الموقفَ الذي ينبغي اتّخاذُه واقعاً في نظر العقلاء، سواءٌ كان مرتبطاً بحكم تكليفيٍّ، كالسيرةِ على إناطةِ التصرّفِ في مال الغيرِ بطيبِ نفسِه، ولو لم يأذنْ لفظيّاً، أو بحكمٍ وضعيٍّ كالسيرة على التملّكِ بالحيازةِ في المنقولات.

والنوعُ الآخرُ: السيرةُ بلحاظ مرحلةِ الظاهر والاكتفاءِ بالظنّ، ونقصدُ بذلك: السيرةَ على تصرّفٍ معيّنٍ في حالة الشكِّ في أمرٍ واقعيٍّ اكتفاءً بالظنِّ مثلاً، مِن قبيلِ السيرةِ على الرجوع إلى اللغويِّ عند الشكِّ في معنى الكلمةِ واعتمادِ قولِهِ، وإن لم يُفِدْ سِوَى الظنِّ، أو السيرةِ على رجوع كلِّ مأمورٍ في التعرُّفِ على أمرِ مولاه إلى خبرِ الثقةِ، وغيرِ ذلك مِن البناءاتِ العقلائيةِ على الاكتفاءِ بالظنِّ أو الاحتمالِ في موردِ الشكِّ في الواقع.

أمّا النوعُ الأوّلُ فيُستدَلُّ به على أحكامٍ شرعيةٍ واقعية، كحكمِ الشارع بإباحةِ التصرّفِ في مال الغيرِ بمجرّدِ طيبِ نفسِه، وبأنّ مَن حازَ يملكُ، وهكذا. ولا ريبَ في انطباقِ ما ذكرناه عليه، حيث إنّ الشارعَ لابدّ أن يكونَ له حكمٌ تكليفيٌّ أو وضعيٌّ فيما يتعلّقُ بذلك التصرّف، فإن لم يكنْ مطابقاً لما يفترضُه العقلاءُ ويُجرونَ عليه مِن حُكمٍ، كان على المعصوم أن يردَعَهُم عن ذلك، فسكوتُهُ يدلُّ على الإمضاء.

وأمّا النوعُ الثاني فيستدلُّ به عادةً على أحكامٍ شرعيةٍ ظاهرية، كحكم الشارع بحجّيةِ قولِ اللغويِّ وحجّيةِ خبرِ الثقةِ، وهكذا.

الشرح

يُعدّ بحث السيرة العقلائية أحد مصاديق بحث السكوت والتقرير، وهو من الأبحاث الأصولية الدقيقة والمهمّة، حيث يجري الاستدلال بها على جملة من المباحث الأصولية، فيستدلّ بها مثلاً على حجّية الظواهر وعلى حجّية خبر الواحد وعلى حجّية أمارات أخرى.

وقد وجدنا أنّ القائل بحجّية الظواهر والقائل بعدم حجّيتها كلٌّ منهما يستدلّ بالسيرة لإثبات مدّعاه، وكذا الحال في بحث الصحيح والأعمّ، فإنّ من يذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعة للصحيح يستدلّ بالسيرة، ومن يذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعة للأعمّ كذلك يستدلّ بها.

من هنا اقتضت الحاجة إلى عقد بحثٍ وافٍ في نفس دليلية السيرة، قبل استعمالها كدليلٍ لإثبات غيرها بها وشروط هذه الدليلية، حتّى نكون على بصيرة منها، من حيث كيفية الاستدلال بها، وأنّه متى يكون الاستدلال بها صحيحاً ومتى يكون الاستدلال بها سقيماً.

ثمّ إنّ الاستدلال بالسيرة شاع في المسائل الفقهية كذلك ولم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات، حيث يتمسّك هناك بالسيرة لإثبات الكثير من النكات، وهكذا فإنّ «الاستدلال بالسيرة بدأ يتّسع بالتدريج كلّما تقلّصت دائرة الأدلّة السابقة التي كان يعوَّل عليها في مقام إثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية، فمثلاً: كان يعوَّل على قواعد من قبيل حجّية الإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن العمل بخبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف، فكانت هذه القواعد تكفي وتفي بإثبات ما يُراد إثباته عادةً بالسيرة في الأمور التي يرى الفقيه التحرّج في الخروج

عنها ومخالفة الأقدمين من الأصحاب فيها، وبعد أن هُدمت تلك المباني شككنا فيها، حينئذٍ بدأ يتّسع في الفقه الاعتماد على السيرة»[١]. لأجل ذلك كان من الضروري عقد بحث مستقلّ ووافٍ لبحث السيرة في علم الأصول[٢].

معنى السيرة العقلائية

تقدّم في المباحث السابقة أنّ المعصوم (عليه السلام) إذا واجه سلوكاً معيّناً وسكت عنه، دلّ ذلك السكوت على إمضائه له، ويكون هذا الإمضاء عندئذٍ دليلاً على الحكم الشرعي.

وهذا السلوك والموقف الذي يواجهه المعصوم (عليه السلام) إمّا أن يكون فردياً، كما لو شاهد شخصاً يصلّي وكان في صلاته خطأ، أو شاهد شخصاً يتوضأ منكوساً فيبتدئ من رؤوس الأصابع وينتهي عند المرفقين، وسكت عنه. وهذه الحالة خارجة عن محلّ بحثنا.

وإمّا أن يكون جماعياً كأن يواجه المعصوم (عليه السلام) سلوكاً معيّناً يعمل به العقلاء بما هم عقلاء، كعملهم بخبر الواحد، فإنّ العمل به وترتيب الأثر عليه لا يخصّ المجتمع الإسلامي بل يشمل المجتمعات الإنسانية كافّة، وهذا هو الذي يسمّى بالسيرة العقلائية، أو بناء العقلاء. قال الحكيم في الأصول العامّة: «بناء العقلاء: ويراد به صدور العقلاء عن سلوك معيّن تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً، ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمنتهم وأمكنتهم، وتفاوت في ثقافتهم ومعرفتهم، وتعدّد في نحلهم وأديانهم.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) قد يُعبَّر على السيرة العقلائية بألفاظ أخرى من قبيل: بناء العقلاء، كما في تعبيرات المحقّق العراقي في نهاية الأفكار، وقد يعبَّر عنها بطريقة العقلاء كما في عبارات الميرزا النائيني في الفوائد.

وأمثلته كثيرة منها: صدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظواهر الكلام، وعدم التقيّد بالنصوص القطعية منه، على نحو يحمل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه، ويحتجّ به عليه.

ومنها: صدور العقلاء جميعاً عن الرجوع إلى أهل الخبرة ـ فيما يجهلونه من شؤونهم الحياتية وغيرها ـ فالمريض يرجع إلى الطبيب، والجاهل يرجع إلى العالم، وهكذا»[1].

فلو واجه المعصوم مثل هذا السلوك وسكت عنه فإنّ سكوته يكشف عن إمضائه بأحد الوجهين المتقدّمين؛ العقلي أو الاستظهاري، ومن ثمّ يمكننا القول بأنّ العمل بخبر الواحد حجّة لقيام السيرة العقلائية الممضاة من قبل المعصوم على العمل به.

وقد ذكر الأستاذ الشهيد في بحوث الخارج أنّ المقصود بالسيرة «ما هو الأعمّ من السلوك والفعل الخارجي، بحيث يشمل المرتكزات العقلائية، ولا يختصّ بخصوص التصرّف العملي الخارجي.

والجامع هو المواقف العقلائية إذا كان للعقلاء موقف، سواء كان على مستوى السلوك الخارجي أو على مستوى البناءات والمرتكزات، كما أنّ المُراد بالسيرة العقلائية هو الأعمّ من سيرتهم بما هم عقلاء أو بما هم متشرّعة، وقد يُطلق على الأوّل السيرة العقلائية بالمعنى الأخصّ، ويقابله السيرة الثانية»[2]. وموضوع بحثنا هو الأعمّ.

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن، العلّامة محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م: ص١٩٧ـ١٩٨.

(٢) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، مصدر سابق: ج٩، ص١٩٣.

مناطات السيرة العقلائية

المناط في سيرة العقلاء ـ خصوصاً في مثل الرجوع إلى أهل الخبرة والعمل بالأمارات وأصل الصحّة وقاعدة اليد ـ هو أحد أمور:

الأوّل: أن يكون ذلك لأجل انسداد باب العلم في الموارد التي يرى الجاهل نفسه ملزماً لتحصيل الواقع لما فيه من مصالح ومفاسد يجب استيفاؤها أو الاحتراز عنها ولا يمكن له العمل بالاحتياط؛ لكونه مستلزماً للاختلال أو العسر والحرج، فيحكم عقله بالرجوع إلى أهل الخبرة وعلماء الفنّ لكونه أقرب الطرق.

الثاني: أنّ رؤوس كلّ فرقة ونحلة قد اجتمعوا، فرأوا أنّ مصلحة مللهم ونحلهم حفظاً لرغد عيشهم، وتسهيلاً لأمرهم، أن يرجع جاهل كلّ مورد، إلى عالمه. فوصل هذا من السلف إلى الخلف حتّى دار بينهم أجيالاً وقروناً وصار من الأمور الارتكازية.

الثالث: أن يكون ذلك لأجل إلغاء احتمال الخلاف والغلط، في عمل أهل الصنائع والفنون، وما يلقيه إليهم العلماء وأصحاب الآراء في المسائل النظرية، ووجه ذلك الإلغاء هو ندرة المخالفة وقلّتها، بحيث لا يعتني بها العقلاء، بل يعملون به غافلين عن احتمال المخالفة، بحيث لا يختلج في أذهانهم الريب والشكّ، وإن أوجدنا عندهم وسائل التشكيك ربما ينقدح في قلوبهم، فهو عندهم علم عرفيّ يوجب الطمأنينة، وهذا الوجه هو الأساس لأكثر السير الدارجة عندهم من العمل بالأمارات وأصل الصحّة، وقاعدة اليد، وهو أقرب الوجوه[1].

شروط حجية ودليلية السيرة العقلائية

السيرة العقلائية بذاتها وبما هي سيرة، ليست بحجّة ولا دليلاً على الحكم الشرعي. نعم، السيرة العقلائية الممضاة من المعصوم هي الحجّة. فالسيرة

---

(١) انظر: تهذيب الأصول، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٧٢-١٧٣. (بتصرّف).

العقلائية الموجودة في زماننا ما لم نثبت معاصرتها للمعصوم فلا يمكن أن تكون حجّة على الحكم الشرعي. إذاً حجّية السيرة تكون من باب سكوت المعصوم، ذلك السكوت الذي يُستكشف منه الإمضاء.

فتحصّل أنّ هناك شرطين لدليلية السيرة العقلائية على الحكم الشرعي: معاصرتها للمعصوم، وسكوته الكاشف عن الإمضاء[١].

قال الحكيم في الأصول العامّة: «وحجّية مثل هذا البناء إنّما تتمّ إذا تمّ كشفه عن مشاركة المعصوم لهم في هذا الصدور فيما تمكن فيه المشاركة، أو إقراره لهم على ذلك فيما لم تمكن فيه»[٢].

والسرّ في احتياجنا للمعاصرة هو أنّ سكوت المعصوم (عليه السلام) لا يدلّ على الإمضاء إلّا إذا كان المعصوم مواجهاً للسلوك الاجتماعي ـ المقصود إثبات شرعيته ـ وحاضراً بين العقلاء حتّى يكون سكوته وعدم ردعه كاشفاً عن إمضائه وموافقته لهم على ذلك السلوك.

وأمّا السرّ في احتياجنا إلى إمضاء المعصوم فهو أنّ هذا البناء ليس من الحجج القطعية في مقام كشفه عن الواقع، لجواز تخطئة الشارع لهم في هذا السلوك.

أنواع السيرة

هناك نوعان من السيرة ينبغي التمييز بينهما[٣]:

---

(١) لا مطلق السكوت ولو كان تقية مثلاً.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن، مصدر سابق: ص ١٩٨.

(٣) لقد فصّل الشهيد الصدر (قدّس سرّه) البحث في أقسام السيرة في بحوث الخارج، وأشار إلى أقسام لم يُشر إليها في متن الحلقة. راجع: بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، مصدر سابق: ج٩، ص١٩٣ـ٢٠٣.

أوّلاً: السيرة التي تكون دليلاً على الحكم الشرعي الواقعي

والمقصود من ذلك أن يتّخذ العقلاء موقفاً ما وتصرّفاً معيّناً باعتباره الموقف الذي ينبغي اتخاذه واقعاً في نظر العقلاء، بمعنى أنّه هو الواقع لا أنّه طريق إلى الواقع، فيكون بناؤهم العقلائي على أنّ هذا الموقف الذي ساروا وتبانوا عليه ـ بما هم عقلاء ـ له نظير في الشريعة واقعاً، أي: يكون هناك حكم واقعي على طبق الموقف الذي اتّخذوه، سواء كان ذلك الموقف والتصرّف مرتبطاً بحكم تكليفيّ كالسيرة على إناطة التصرّف في مال الغير بطيب نفسه ولو لم يأذن لفظياً، فيكفي عندهم الرضا القلبي للمالك وإن لم يتلفّظ بذلك، فهذا موقف على الجواز الذي هو أحد الأحكام التكليفيّة.

أم كان ذلك الموقف والتصرّف مرتبطاً بحكم وضعيّ من قبيل السيرة القائمة على أنّ الحيازة سبب للملكيّة فيحكمون بأنّ من حاز شيئاً من المشتركات العامّة فهو مالك له واقعاً؛ باعتبار أنّ للشارع ـ في ذاك الذي قامت السيرة على ملكيته واقعاً ـ حكماً؛ لأنّه ما من واقعة إلّا ولله فيها حكم، فهو إمّا أن يرى الحيازة سبباً للملكية فيسكت عن هذه السيرة، وإمّا أن لا يراها سبباً للملكية فيردع عن هذه السيرة، ومن عدم ردعه نستكشف الإمضاء. وهذا القسم من السيرة هو المعتمد في الفقه.

ثانياً: السيرة التي تكون دليلاً على الحكم الشرعي الظاهري

والمقصود من ذلك اكتفاء العقلاء بالظنّ عند الشكّ في الأمر الواقعي، فيعتمد العقلاء على الظنّ والاكتفاء به عند انسداد الواقع أمامهم كموقف وطريق للعمل ظاهراً. واعتماد العقلاء على هذا الظنّ بوصفه حكماً ظاهريّاً، له نحوان:

فتارة يعمل العقلاء بالظنّ ويكتفون به كموقف وحلّ عمليّ ظاهريّ في

مجال الأغراض الشخصيّة التكوينيّة، كاعتمادهم على قول اللغوي الموجب للظنّ بوضع الكلمات لمعانيها فيما إذا شكّ بوضع كلمة لهذا المعنى أو لغيره، فيرجع إلى اللغوي ويعتمد على قوله مع أنّه لا يفيد سوى الظنّ، وليس ذلك إلّا لأنّ الظنّ باعتقادهم هو الطريق الوحيد للعمل ظاهراً عند انسداد الواقع والعلم.

وأخرى يكتفون بالظنّ ويعتمدون عليه في مجال أغراضهم التشريعيّة، من قبيل اكتفاء المأمورين العرفيّين بخبر الثقة المفيد للظنّ للاطّلاع على أوامر المولى العرفي في حالة انسداد الواقع والعلم بأوامره. فيجعلون الظنّ كالعلم منجّزاً ومعذّراً، بحيث يستحقّ المأمور المؤاخذة عند عدم امتثاله لأوامر المولى إذا أخبره الثقة بها، ويكون معذوراً إذا اعتمد على خبر الثقة وكان مخالفاً للواقع فيما إذا كان شاكّاً في الواقع أو محتملاً له، وهكذا الحال بالنسبة لسائر البناءات العقلائيّة كالظهور واليد. وهذا القسم من السيرة هو المعتمد في الأصول.

فتحصّل أنّه يوجد قسمان من السيرة أحدهما يُثبت لنا حكماً واقعياً، والآخر يثبت لنا حكماً ظاهرياً، وأحدهما غير الآخر ولكلّ منهما شرائطها. من هنا سوف يقع الكلام في كلا هذين النوعين من السيرة لمعرفة هل السيرة بنوعيها تصلح أن تكون دليلاً على الحكم الشرعي؟

بعبارة أخرى: إنّ السيّد الشهيد ذكر شرطين للقسم الأوّل من السيرة ؛ أحدهما المعاصرة، والآخر السكوت، ولم يدخل في التفاصيل. وهذان الشرطان لوحدهما ليسا كافيين بالنسبة إلى النوع الثاني من السيرة، بل لابدّ من تحقّق شرط آخر سنشير إليه فيما بعد.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**والموقف قد يكون فردياً**»، أي: الموقف والسلوك الذي يواجهه المعصوم (عليه السلام) قد يكون فردياً كما لو رأى شخصاً يتوضّأ وكان وضوؤه خطأ.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن لا بذاتها**»، أي: أنّ السيرة العقلائية هي الدليل، ولكن لا بذاتها؛ لأنّ السيرة بما هي سيرة لا قيمة لها، بل باعتبار تقرير الشارع لها.

• قوله (قدّس سرّه): «**لها**»، أي: للسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإمضائه**»، أي: إمضاء الشارع للسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**المستكشف من سكوت المعصوم وعدم ردعه**»، عن تلك السيرة، من هنا لابدّ أن نثبت في الرتبة السابقة أنّ سكوت الشارع كاشف عن الإمضاء، وقد تقدّم أنّ هذه الملازمة نُثبتها إمّا على الأساس العقلي أو على الأساس الاستظهاري.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما: السيرة بلحاظ مرحلة الواقع**»، فإنّ السيرة تكشف عن حكم واقعيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**باعتباره**»، أي: باعتبار ذلك التصرّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**الموقف الذي ينبغي اتّخاذه واقعاً في نظر العقلاء**»، لا ظاهراً، فإنّ العقلاء عندما ينظرون إلى أنّ من حاز ملك، أي: ملك واقعاً لا ظاهراً.

• قوله (قدّس سرّه): «**سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفيّ، كالسيرة على إناطة التصرّف في مال الغير بطيب نفسه**»، أي: سواء كان ذلك التصرّف مرتبطاً بحكم تكليفيّ، لأنّ التصرّف بغير إذنه حرام شرعاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو بحكم وضعيّ**»، كالسيرة على التملّك بالحيازة في المنقولات.

• قوله (قدّس سرّه): «**والنوع الآخر: السيرة بلحاظ الظاهر**» لا بلحاظ مرحلة الواقع، وهي التي يقع الكلام عنها في علم الأصول، فعندما نقول إنّ الظواهر حجّة فدليلنا السيرة العقلائية، وعندما نقول خبر الواحد حجّة فدليلنا السيرة العقلائية. وهذه السيرة العقلائية مأخوذ في موضوعها الشكّ؛ باعتبار أنّ خبر الواحد لا يفيد القطع وإنّما يفيد الظنّ، فالموضوع مأخوذ فيه الشكّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**من قبيل السيرة على الرجوع إلى اللغوي عند الشكّ في معنى الكلمة واعتماد قوله**»، فلو كنت أعلم معنى الكلمة فلا أرجع إلى اللغوي، فالرجوع إلى قوله يكون حين الشكّ، وكلام اللغوي كما هو معلوم لا يفيد اليقين وإنّما يفيد الظنّ على أحسن التقادير، الشارع يقول: هذا الظنّ حجّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وغير ذلك من البناءات العقلائية على الاكتفاء بالظنّ أو الاحتمال في مورد الشكّ في الواقع**»، أي: الاكتفاء بالاحتمال في مورد الشكّ في الواقع. فالعقلاء ـ في بعض الأحيان ـ حتّى لو احتملوا شيئاً فإنّهم يُرتّبون الأثر عليه. فمثلاً إذا كان لك صديق وتحتمل أنّه إذا دخلت إلى بيته من غير إذنه فإنّه يتأذّى، فأنت لا تدخل من دون إذنه، وهذا معنى أنّ الاحتمال حجّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**أمّا النوع الأوّل فيستدلّ به على أحكام شرعية واقعية**»، وهذا ما نستفيد منه في الفقه، فمثلاً نثبت أنّ الحيازة سبب الملكية أو ليس سبباً للملكية؟ وهذا حكم فقهي لا أصولي. إذن القسم الأوّل من السيرة مرتبط بالفقه.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمجرّد طيب نفسه**»، إذا أَذِن.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا ريب في انطباق ما ذكرناه**»، ممّا تقدّم من أنّه إذا قامت السيرة على ذلك وكانت معاصرة للمعصوم وسكت المعصوم عنها، نستكشف من سكوته الإمضاء، بمعنى إذا توفّر كلا الشرطين (معاصرة المعصوم وسكوته) نستكشف أنّ الحيازة سبب للملكية واقعاً، وأنّه إذا جاء طيب النفس

يجوز التصرّف واقعاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**حيث إنّ الشارع لابدّ أن يكون له حكم تكليفيّ أو وضعيّ فيما يتعلّق بذلك التصرّف**»؛ باعتبار أنّ ما من واقعة إلّا ولله فيها حكم، إذن لهذه الواقعة حكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإن لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء**»، أي: فإن لم يكن ذلك الحكم الشرعي مطابقاً لما يفترضه العقلاء.

• قوله: «**فسكوته**»، أي: فسكوت المعصوم يدلّ على الإمضاء. وقد ذكر (قدّس سرّه) كلا الشرطين، ولكنّه ذكر الشرط الأوّل ضمناً وذكر الشرط الثاني تصريحاً، حيث قال: لابدّ أن يسكت عنه المعصوم. فلابدّ أن تكون السيرة معاصرة للمعصوم حتّى نرى أنّه سكت عنها أو لم يسكت، وأن يكون المعصوم حاضراً. فإن كان غائباً، لا دليل على أنّه مكلّف لا بالوجه العقلي ولا بالوجه الاستظهاري.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا النوع الثاني فيستدلّ به عادة على أحكام شرعية ظاهرية**»، أي: فيستدلّ بالنوع الثاني من السيرة على أحكام شرعية ظاهرية، من قبيل: أن خبر الواحد حجّة.

(١٠٢)

إشكال على السيرة الدالة على الحكم الظاهري

- تحصيل الأغراض الشخصية التكوينية
- تحصيل الأغراض الشخصية العقلائيّة
- أصل الإشكال

وفي هذا النوع قد يُستَشكلُ في تطبيق ما ذكرناه عليه، وتوضيحُ الاستشكال: أنّ التعويلَ على الأماراتِ الظنّيةِ كقولِ اللغويِّ وخبرِ الثقةِ له مقامان:

المقامُ الأوّل: التعويلُ عليها بصدد تحصيل الشخصِ لأغراضِه الشخصيةِ التكوينية، مِن قبيلِ أن يكونَ لشخصٍ غرضٌ في أن يستعملَ كلمةً معيّنةً في كتابه، فيرجع إلى اللغويِّ في فهم معناها ليستعملَها في الموضعِ المناسب، ويكتفي في هذا المجال بالظنّ الحاصلِ من قولِ اللغويّ.

المقامُ الثاني: التعويلُ عليها بصدد تحصيلِ الشخصِ المأمورِ لمؤمِّنٍ أمام الآمر، أو تحصيلِ الشخص الآمرِ لمنجّزٍ للتكليف على مأمورِه، مِن قبيلِ أن يقولَ الآمرُ: (أكرم العالمَ) ولا يدري المأمورُ أنّ كلمةَ (العالم) هل تشملُ مَن كان لديه علمٌ وزال علمُه أو لا؟ فيرجعُ إلى قولِ اللغويِّ لتكونَ شهادتُه بالشمولِ منجّزةً وحجّةً للمولى على المكلّف، وشهادُته بعدم الشمول معذّرةً وحجّةً للمأمور على المولى.

وعلى هذا، فبناءُ العقلاء على: الرجوع إلى اللغويِّ والتعويلِ على الظنِّ الناشئِ مِن قولِه: إن كان المقصودُ منه بناءَ العقلاءِ في المقامِ الأوّل، فهذا لا يعني حجّيةَ قولِ اللغويِّ بالمعنى الأصوليّ، أي: المنجّزيةِ والمعذّرية؛ لأنّ التنجيزَ والتعذيرَ إنّما يكونُ بالنسبةِ إلى الأغراض التشريعيةِ التي فيها آمرٌ ومأمور، لا بالنسبةِ إلى الأغراضِ التكوينية، فلا يمكنُ أن يُستدَلَّ بالسيرة المذكورةِ على الحجّيةِ شرعاً.

وإن كانَ المقصودُ بناءَ العقلاء في المقام الثاني، فمِن الواضح أنَّ جعلَ شيءٍ منجّزاً أو معذّراً مِن شأنِ المولى والحاكم، لا مِن شأنِ المأمور، فمردُّ بناءِ العقلاءِ على جعلِ قولِ اللغويِّ منجّزاً ومعذّراً، إلى أنّ سيرةَ الآمرينَ انعَقدتْ على أنّ كلَّ آمرٍ يجعلُ قولَ اللغويِّ حجّةً في فهم المأمورِ لما يصدرُ منه مِن

كلامٍ بنحو ينجّزُ ويعذّر.

وبعبارةٍ أشملَ: إنّ سيرةَ كلِّ عاقلٍ، اتجهتْ إلى أنّه إذا قُدّرَ له أن يمارسَ حالةً آمريةً يجعلُ قولَ اللغويِّ حجّةً على مأموره، ومن الواضح أنّ السيرةَ بهذا المعنى لا تُفوِّتُ على الشارع الأقدسِ غرضَه، حتّى إذا لم يكنْ قد جعلَ قولَ اللغويِّ حجّةً ومنجّزاً ومعذّراً بالنسبة إلى أحكامه؛ وذلك لأنّ هذه السيرةَ يمارسُها كلُّ مولىً في نطاق أغراضِه التشريعية مع مأموريه، ولا يهمُّ الشارعَ الأغراضُ التشريعيةُ للآخرين.

فكَمْ فرقٌ بينَ سيرةِ العقلاء على ملكية الحائزِ وسيرتِهم على حجّيةِ قولِ اللغويّ؛ لأنّ السيرةَ الأولى تقتضي سلوكاً لا يقرّهُ الشارعُ إذا كان لا يرى الحيازةَ سبباً للملكية.

وأمّا ما تقتضيه السيرةُ الثانيةُ مِن سلوكٍ فلا يتجاوزُ الالتزامَ بأنّ قولَ اللغويِّ منجّزٌ ومعذّرٌ في علاقات الآمرينَ بالمأمورين مِن العقلاء، ولا يضرُّ الشارعَ ذلك على أيِّ حال.

فإن قال قائل: لماذا لا يُفترضُ بناءُ العقلاءِ على أنّ قولَ اللغويِّ حجّةٌ بلحاظ كلِّ حكمٍ وحاكمٍ وأمرٍ وآمرٍ بما فيهم الشارع، فيكونُ هذا البناءُ مضرّاً بالشارع إذا لم يكُنْ قد جعلَ الحجّيةَ لقول اللغويّ؟

قلنا: إنّ كونَ قولِ اللغويِّ منجّزاً لحكمٍ أو معذّراً عنه، أمرٌ لا يُعقَلُ جعلُهُ واتّخاذُ قرارٍ به إلاّ مِن قِبَل جاعلِ ذلك الحكمِ بالنسبةِ إلى مأمورِه ومكلَّفِه، فكلُّ أبٍ مثلاً قد يجعلُ الأمارةَ الفلانية حجّةً بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضِه التشريعية التي يطلبُها منهم، ولا معنى لأن يجعلَها حجّةً بالنسبة إلى سائرِ الآباءِ الآخرينَ مع أبنائهم.

وهكذا يتّضحُ أنّ الحجّيةَ المتبانَى عليها عقلائياً إنّما هي في حدود الأغراضِ التشريعيةِ لأصحابِ البناءِ أنفسِهم، فلا يضرُّ الشارعَ ذلك.

الشرح

ذكرنا في المقطع السابق أنّ النوع الثاني من السيرة هي السيرة التي تكون بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظنّ وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، من هنا نقول: إنّ مثل هذه السيرة هل يمكن استكشاف إمضاء الشارع لها اعتماداً على عدم الردع عنها حتّى تكون دليلاً على الحكم الشرعي الظاهري؟ وهل يمكن تطبيق أحد الأساسين المتقدّمين (العقلي والاستظهاري) في المقام لاستكشاف الإمضاء من مجرّد السكوت وعدم الردع؟

فلنفترض أنّ السيرة العقلائية قائمة على أنّ العقلاء إذا أرادوا أن يفهموا معنى كلمة من الكلمات يرجعون إلى اللغوي، فلو أراد أحد أن يكتب بيتاً من الشعر أو رسالة إلى صديق وأراد أن يستعمل كلمة معيّنة في كتابته للشعر أو للرسالة فإنّه يرجع إلى اللغوي في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب. فلو سلّمنا أنّ هذه السيرة معاصرة للمعصوم وأنّه (عليه السلام) لم يردع عنها، فهل هذا السكوت وعدم الردع يدلّ على الإمضاء؟

قد يُستشكل في تطبيق الأساسين المتقدّمين على هذا النوع من السيرة؛ بدعوى أنّها لا تمسّ غرض الشارع فلا يجب عليه الردع عنها، وبالتالي لا يمكن استكشاف الإمضاء من مجرّد السكوت وعدم الردع.

توضيح الاستشكال

ولتوضيح الاستشكال المتقدّم لابدّ من التوسعة والتفصيل بأن يقال: إنّ سيرة العقلاء في التعويل على الأمارات الظنّية والاكتفاء بها كحكم ظاهريّ يُرجع إليه ـ كقول اللغوي وخبر الثقة ـ لها مقامان:

المقام الأوّل: تحصيل الأغراض الشخصية التكوينية

أن يكون تعويل العقلاء على الأمارات الظنّية كقول اللغوي وخبر الثقـة في مجال تحصيل الأغـراض اليوميـة الحياتيـة المعـبّر عنهـا بـالأغراض الشخـصية التكوينية، من قبيل أنّ شخصاً يريد أن يكتب كتاباً واحتاج إلى أن يعرف معنـى كلمة ما حتّى يستعملها في الموضوع المناسب، فهذا الغرض غير مرتبط بالشارع بل هو غرض شخصيّ، يُرجع فيه إلى اللغوي، ويُكتفى به مع أنّ قول اللغوي لا يُفيد في العادة إلّا الظن. أو أن يكون هناك غرض شخصي لإنـسان في الاعـتماد على خبر الثقة في معرفة بعض الأمور الشخصيّة التكوينيّة فيرجـع إليـه ويأخـذ بخبره، كما هو الحال بخبر الطبيب مثلاً أو المهنـدس ونحوهمـا، ويرتّـب الأثـر التكويني على إخبارهم وإن لم يفد سوى الظنّ.

المقام الثاني: تحصيل الأغراض التشريعية العقلائية

أن يكون التعويل على الظنّ الحاصل من الأمارات الظنّيـة كقـول اللغـوي وخبر الثقة من أجل تحصيل الأغراض التشريعية، كالتشريعات العقلائيـة بـين الآمر والمأمورين، أو قل: من أجل تحصيل الحجّية بالمعنى الأصـولي، بمعنـى أنّ الآمر يرجع إلى قول اللغوي أو خبر الثقة ليكـون قـولهما منجّـزاً لأوامـره عـلى مأموريه، ويرجع المأمور إليهما ليكون قولهما معـذّراً عـن التكليـف المحتمـل أو المشكوك. كما لو جاء شخص وقال لأحد: (آمرك أن تأتيني بالماء) وافترضـنا أنّ العقل كان يرى أنّ هذا الآمر سنخ آمر يجب على المأمور أن يطيعـه، وكـان هـذا المأمور لا يعلم أن مادّة الأمر هل تفيد الوجوب حتّـى يُطيـع الآمـر أم لا تفيـد الوجوب فلا يطيعه؟ فمن الواضح أنّ المأمور سوف يرجـع إلى قـول اللغـوي، لمعرفة أنّ مادة الأمر تفيد الوجوب أو لا تفيده. ولكـن هـذا الرجـوع إلى قـول اللغوي يختلف عن الرجوع الذي ذكرنـاه في المقـام الأوّل، فـذاك كـان مرتبطـاً

بالأغراض الشخصية وهذا مرتبط بالمنجّزية والمعذّرية التي هي الحجّية الأصولية.

ففي هذا المقام يعوّل الآمر على الظنّ لكي يحصل على منجّز للتكليف على مأموره، ويعوّل المأمور على الظنّ لكي يحصل على مؤمِّنٍ أمام آمره.

عودة إلى أصل الإشكال

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة نرجع إلى أصل الإشكال لنقول: إنّ السيرة العقلائية بلحاظ الأحكام الظاهرية وبناء العقلاء على الرجوع إلى اللغوي والتعويل على الظنّ الناشئ من قوله، إن كان المقصود من هذه السيرة وهذا البناء المقام الأوّل، فمن الواضح أنّ الاعتماد على قول اللغوي أو خبر الثقة لتحصيل الأغراض التكوينيّة الشخصيّة لا يرتبط بالحجّيّة كمصطلح أصولي؛ إذ لا يوجد في الأغراض الشخصيّة التكوينيّة تكاليف شرعيّة ولا يوجد آمر ومأمور ليكون قول الآمر منجّزاً أو عدم امتثال المأمور معذوراً. فأساساً لا علاقة لهذه السيرة بغرض الشارع حتّى يردع عنها، ومن هنا نستكشف أنّ السيرة العقلائية القائمة على العمل بقول اللغوي في مجال الأغراض الشخصية لا قيمة لها في نظر الشارع؛ لأنّ العقلاء فيما بينهم لهم سيرٌ وعمل معيّن، وهذا مرتبط بأغراضهم الشخصية، فلا يُفهم من عدم ردع الشارع عنها إمضاؤه لها.

فقولهم إنّ السيرة إذا كانت قائمة على الرجوع إلى قول اللغوي فهي حجّة، مقصودهم السيرة في المقام الثاني لا السيرة في المقام الأوّل.

فإذن لا يكفي أن نستكشف الإمضاء من سكوت المعصوم فيما لو وجدنا أنّ السيرة في زمان المعصوم قائمة على الرجوع إلى اللغوي وكانت من القسم الأوّل.

وهذا يعني أنّ هناك شرطاً آخر وراء الشرطين الأوّل والثاني؛ وهناك مؤونة إضافية وهي أن تكون هذه السيرة العقلائية في النوع الثاني قائمة على الحجّية، أي: على المنجّزية والمعذّرية لا أنّها قائمة على الرجوع إلى اللغوي في الأغراض

الشخصية.

من هنا إذا كانت هناك سيرة على الرجوع إلى قول اللغوي ولم يردع عنها الشارع فلا نستكشف الإمضاء من مجرّد ذلك، بل لابدّ أن نرى أن تلك السيرة التي كانت معاصرة للمعصوم وسكت عنها، هل كانت في المقام الأوّل أم في المقام الثاني؟ فإن كانت في المقام الأوّل فقط، لا يستكشف منها الإمضاء؛ لأنّ المعصوم (عليه السلام) غير مسؤول عن الأغراض الشخصية.

فتحصّل أنّ هذا القسم من السيرة لا يصلح للاستدلال به على أنّ الشارع قد جعل قول اللغوي وخبر الثقة حجّة؛ لأنّ الحجّيّة الشرعيّة تفترض مسبقاً وجود علاقة مولويّة بين الآمر والمأمور، وتفترض أنّ المأمور يجب عليه إطاعة وامتثال أوامر المولى بحيث يكون التخلّف عنها موجباً للذمّ والعقاب، فالحجّيّة إذاً من شؤون الأغراض التشريعيّة لا الأغراض التكوينيّة. فهذا النحو من السيرة خارج عن محلّ الكلام تخصّصاً؛ إذ محلّ الكلام حول الحجّيّة بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة شرعاً، وهذه السيرة تثبت أنّ العقلاء يعوّلون على قول اللغوي وخبر الثقة في مجال الأغراض التكوينيّة الشخصيّة لا التشريعيّة.

وإن كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني، فمن الواضح أنّه يوجد بين الآمر والمأمور تنجيز وتعذير، فلو أنّ سيرة العقلاء بلحاظ مرحلة الظاهر انعقدت على أن يكون قول اللغوي أو خبر الواحد أو الظاهر حجّة في مقام المنجّزية والمعذّرية، فهل يُستكشف من عدم ردع المعصوم عنها أنّها ممضاة؟

ذهب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى أنّه لا يستكشف من سكوت المعصوم عن مثل هذه السيرة أنّه مُمْضٍ لها.

توضيح ذلك: إنّ جعل المنجّزية والمعذّرية لطريق ولأمارة هو بيد المولى الآمر وليس بيد العبد المأمور، فللمولى أن يتدخّل في حدود مولويّته وحاكميّته، فيتّفق مع أهل مملكته على سلوك معيّن وسيرة معيّنة، كما لو قال: من دخل

مملكتي فعليه أن يفعل الفعل الكذائي، فيجب على جميع أهل مملكته أن يلتزموا بتلك السيرة.

أمّا لو أن شخصاً من هذه المملكة دخل في مكان آخر فحينئذٍ لا يكون ملزماً بتلك السيرة، بل لعلّه يوجد ردع عن تلك السيرة في ذلك المكان؛ فالحاكم في المملكة الأولى له سيرة وسلوك خاصّ، والحاكم الثاني علم بهذه السيرة وهذا السلوك، فلو فرضنا أنّه لا يرتضي هذه السيرة فهل عليه أن يبيّن عدم رضاه؟ من الواضح أنّه لا يجب عليه ذلك؛ لأنّها لا ترتبط بأغراضه.

فلو افترضوا أنّ سيرة العقلاء قائمة على العمل بالظواهر والعمل بخبر الواحد فيما يرتبط بعلاقات الآمر والمأمور، فما هي علاقة هذه السيرة بالشارع حتّى يردع عن العمل بها إذا لم يكن راضياً عنها؟! هذه السيرة لا علاقة لها بأغراض الشارع حتّى يردع عنها فيما لو لم يكن راضياً عنها.

العقلاء يتّفقون فيما بينهم على أنّ قول اللغوي ـ مثلاً ـ حجّة ومعذّر ومنجّز في بيان المضامين، هذه السيرة لا علاقة للشارع بها، فلهذا حتّى لو كانت معاصرة للمعصوم وسكت المعصوم عنها، فلا نستطيع أن نستكشف من ذلك السكوت الإمضاء؛ لأنّها لا ترتبط بأغراضه الشرعية حتّى يردع عنها، فسكوته عنها لا من باب أنّه راضٍ عنها، بل من باب أنّه أمر مرتبط بالعقلاء.

ومن هنا لكي يتمّ الاستدلال في المقام الثاني من هذه السيرة ـ أي: السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر ـ لابدّ من وجود نكتة إضافية، ولا يكفي معاصرة هذه السيرة للمعصوم (عليه السلام)، وسكوته عنها.

وحاصل هذه النكتة الإضافية: أنّه لابدّ أن نفترض أنّه يوجد في ارتكاز العقلاء أنّ الشارع لا يختلف عن غير الشارع من باب أنّه آمر، فمثلاً أنّ العقلاء تبانوا فيما بينهم على أنّ الظواهر حجّة، وحيث إنّ الشارع هو أحد العقلاء بل سيّدهم، فالظاهر عنده ـ أيضاً ـ حجّة.

وهذا الارتكاز مع كونه خاطئاً؛ لأنّ هذه السيرة مرتبطة بحاكم والشارع حاكم آخر، فما يفترضه العقلاء من وجود الملازمة في الواقع بين حجّية الظواهر عند العقلاء وحجّيتها عند الشارع خاطئ وغير صحيح، لكن مع ذلك نفترضه موجوداً في ذهن العقلاء، ففي هذه الصورة لو لم يكن الشارع راضياً عنها لوجب عليه الردع عنها.

فتحصّل: أنّه ليس كلّ سيرة عقلائية بمجرّد سكوت المعصوم عنها يستفاد الإمضاء منه، بل لابدّ أن يكون في هذه السيرة العقلائية هذا الارتكاز الخاطئ، وهو اقتضائها الجري حتّى في المجال الشرعي. فإذا كانت كذلك فحينئذٍ ينبغي للشارع لو لم يكن راضياً أن يردع عنها. من هنا نفهم أنّ الاستدلال بالسيرة يحتاج إلى دقّة كبيرة؛ إذ لابدّ من الرجوع إلى ارتكازات العقلاء في ذلك الزمان لنرى هل هذا الارتكاز الخاطئ كان موجوداً؟ ولا يكفي إثبات معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم وسكوته عنها.

بعبارة أشمل: إنّ سيرة العقلاء تشمل كلّ الناس سواء الآمرين والمأمورين لا خصوص الآمرين فقط، وذلك بأن نفترض أنّ كلّ عاقل لو قدّر له أن يصبح حاكماً وآمراً فهو يتّخذ خبر الثقة وقول اللغوي حجّة بينه وبين مواليه ومأموريه، وهذا يشمل الآمرين والمأمورين؛ لأنّهم من العقلاء فتنطبق هذه القضيّة الشرطيّة بالفعل على الآمرين وبالقوّة على المأمورين، ومن الواضح أنّ السيرة بهذه المعنى ـ وهي أنّ سيرة الآمرين انعقدت فعلاً أو سيرة العقلاء جميعاً فرضاً وتقديراً على العمل بقول اللغوي وخبر الثقة في نطاق الأحكام التشريعيّة الظاهريّة ـ لا تضرّ بالأحكام التشريعيّة للشارع الأقدس ولا تفوّت غرضه حتّى وإن لم يجعل خبر الثقة وقول اللغوي حجّة ومنجّزاً ومعذّراً؛ وذلك لأنّ هذه السيرة المفروض أنّها سيرة بين كلّ آمر مع مأموريه بلحاظ أغراضه التشريعيّة لا بلحاظ الأغراض التشريعيّة للآخرين؛ إذ لا مولويّة لهذا الشارع

على الحكّام الآخرين ليعتبر سيرته بينه وبين مواليه ومأموريه حجّة على أولئك ويجب عليهم العمل على وفقها، بل كلّ شارع وكلّ مولى وحاكم له مولويّة وسلطة على خصوص مواليه ومأموريه ولا علاقة له بغيره من الموالي والحكّام.

وعليه فسيرة الآمرين العقلائيّين إنّما تثبت أنّ الآمرين قد اتّفقوا على جعل قول اللغوي حجّة، إلّا أنّ اتّفاقهم هذا لا يلزم الشارع الأقدس ولا يجب عليه أن يسير وفقاً لآراء العقلاء، بل هم أنفسهم لا يعتبرونه ملزماً باتّباع سيرتهم؛ لأنّهم يؤمنون بأنّ كلّ شارع له الحريّة المطلقة في أن يجعل ما يشاء حجّة بينه وبين مأموريه ومواليه ولا يجب عليه الالتزام بسيرة الآخرين واتّباع آرائهم.

ولذلك لا يكون سكوت المعصوم وعدم ردعه عن سيرة العقلاء هذه كاشفاً عن إمضائه ورضاه بها؛ إذ لا يجب عليه الالتزام بها وهي ليست ملزمة له أصلاً لكي يتّخذ منها موقفاً إيجاباً أو سلباً، بل لا يعنيه ذلك؛ لأنّ كلّ شارع إنّما يحدّد العلاقة بينه وبين مأموريه هو نفسه لا غيره، ولذلك لا يكون هناك ضرر من سيرتهم في حال عدم الردع عنها، وإن كان الشارع الأقدس لا يقبلها، بل عليه أن يبيّن ما جعله حجّة بينه وبين مأموريه بقطع النظر عن سيرة العقلاء.

فكم فرق بين سيرة العقلاء بلحاظ الأحكام الواقعيّة وسيرتهم بلحاظ الأحكام الظاهرية، فسيرتهم الأولى تفترض أنّ العقلاء قد اتّخذوا سلوكاً لو كان خطأ وغير مقبول لدى الشارع لكان مؤثّراً على أغراضه التشريعيّة؛ لأنّ العقلاء اعتبروا أنّ الحيازة سبب للملكيّة، وأنّ الرضا القلبي كافٍ لجواز التصرّف في ملك الغير. وهذا الأمر وغيره من الأحكام التشريعيّة التي لا بدّ أن يكون للشارع فيها حكم إن كان مطابقاً لغرضه فسكوته معتبر وصحيح عقلاً، وإن كان مخالفاً له فيكون سكوته مع عدم قبوله لسيرتهم ناقضاً لغرضه، وهو قبيح عقلاً. من هنا كان سكوت الشارع كاشفاً عن إمضائه لها.

وأمّا السيرة بلحاظ الأحكام الظاهريّة التي تتعلّق بالأغراض التشريعيّة

للآمرين والمأمورين، فقد تقدّم أنّ هذا البناء إنّما يلزم كلّ آمر مع مأموريه بما جعله حجّة بينه وبينهم بحيث يكون منجّزاً ومعذّراً، ولا ارتباط لذلك بغيره من الآمرين، ولو فرض اتّفاق الآمرين من العقلاء جميعاً على جعل شيء حجّة فهو لا يلزم الشارع الأقدس بأن يجعله حجّة أيضاً؛ لأنّ كلّ شارع له الخيار ومطلق الحريّة في أن يجعل أيّ شيء يراه مناسباً حجّة بينه وبين مأموريه ولا يلزمه أحد بذلك ولا يختار له أحد الطريق ويفرضه عليه؛ إذ لا مولويّة لأحد عليه كما هو المفروض. ولذلك لا يكون سكوت المعصوم قبولاً ببناء العقلاء وإمضاءً لحجّيّة قول اللغوي أو خبر الثقة حتّى بلحاظ أحكامه التشريعيّة؛ إذ لا ربط له بهم كما لا ربط لهم به؛ ولأنّ سيرتهم إنّما تُلزم مَن كان من الآمرين العرفيّين فقط، وأمّا الشارع الأقدس فلا يمكنهم إلزامه بما يرونه ويتّفقون عليه، بل العكس هو الصحيح، ولذلك لا مجال للاستدلال بالسيرة على جعل الحجّيّة الظاهريّة في مجال الأغراض التشريعيّة.

إشكال ودفعه

إن قيل: لماذا لا يفترض بناء العقلاء على أنّ قول اللغوي حجّة بلحاظ كلّ حكم وحاكم وأمر وآمر بما فيهم الشارع، فحينئذ إذا أردنا معرفة كلمة معيّنة وردت في كلمات الشارع لتشخيص أمره رجعنا إلى قول اللغوي لمعرفة ذلك، فإذا كان مخالفاً لهم فيجب أن يردعهم عن ذلك، فمع سكوته وعدم ردعه يُستكشَف إمضاؤه وقبوله لهذه السيرة حتّى بلحاظ أغراضه التشريعيّة، وإلّا لكان بناؤهم مضرّاً بالشارع ومفوّتاً لغرضه، وهو قبيح عقلاً.

قلنا: إنّ كون قول اللغوي منجّز لحكم أو معذّر عنه، أمر لا يعقل جعله واتخاذ قرار به إلّا من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبة إلى مأموره ومكلّفه، ولا ربط لذلك ببقيّة الآمرين وليس ملزماً لهم إلّا أن يكون داخلاً معهم في الاتّفاق المذكور، وهنا الاتّفاق إنّما صدر من الموالي العرفيّين ولا يعلم بدخول الشارع

معهم في سيرتهم، فلا يكون بناؤهم حجّة عليه وملزماً له ويجب قبوله وإمضاؤه؛ لأنّ كلّ آمر وحاكم هو الذي يحدّد كيفيّة العلاقة بينه وبين مأموريه ولا شأن له بالآخرين، كما أنّه لا شأن للآخرين به.

فكلّ أب ـ مثلاً ـ قد يجعل الأمارة الفلانية حجّة بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعية التي يطلبها منهم، ولا معنى لأن يجعلها حجّة بالنسبة إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم. فإنّ كلّ أب منهم له الحقّ بأن يجعل الأمارة التي يراها مناسبة بينه وبين أبنائه، ولا يضرّه الاتّفاق المبرم بين ذاك الأب وأبنائه.

وهنا الاتّفاق والبناء المذكور إنّما صدر من الآمرين العقلائيّين العرفيّين فيكون حجّة وملزماً لكلّ آمر وحاكم من العقلاء والموالي العرفيّين، ولا يكون ملزماً للشارع الأقدس ليكون سكوته عنه إمضاء وقبولاً، أو ليجب الردع عنه إذا كان مخالفاً لما يراه حجّة بينه وبين مأموريه.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**الأمارات الظنّية كقول اللغوي وخبر الثقة**»، قول اللغوي وخبر الثقة والظهور هذه أمارات ظنّية، وأساسها كلّها استدلالها بالسيرة، فما لم يتّضح كيفية الاستدلال فلا يمكن لإنسان أن يكون مجتهداً حقيقياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**التعويل عليها**»، أي: التعويل على الأمارات الظنّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأغراضه الشخصية التكوينية**» كالأغراض المرتبطة بمعاشه اليومي.

• قوله: «**فيرجع إلى اللغوي في فهم معناها**»، أي: في فهم معنى الكلمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**في الموضع المناسب**» من كتابه.

• قوله (قدّس سرّه): «**التعويل عليها**»، أي: التعويل على الأمارات الظنّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمّن أمام الآمر**»، حتّى في المجتمعات التي لا تؤمن بالله وشرعه هناك حاكم ومحكوم وآمر ومأمور،

فالمأمور يريد أن يحصل على مؤَمِّنٍ أمام آمره، والآمر يريد أن يُحصّل على منجّز أمام مأموره، فهنا يستطيع المأمور أن يحتجّ على آمره بالرجوع إلى قول اللغوي، وهذا المقام غير المقام الأوّل؛ لأنّ فيه منجّزية ومعذّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أكرم العالم**»، فمعنى العالم هنا هو من له علم، وهذا المعنى مصداق واضح للعالم، فلو شكّ المأمور في شمول هذا الحكم لمن كان عالماً وأصيب بعاهة فصار جاهلاً، يرجع إلى اللغوي ليرى بأنّ عنوان العالم هل ينطبق على من هو متلبّس أم ينطبق على من انقضى عنه المبدأ؟ فيجد أنّ اللغوي ينصّ على أنّ لفظ العالم ينطبق على من يتلبّس فعلاً، أمّا من انقضى عنه المبدأ كمن كان عالماً وصار جاهلاً فلا يصدق عليه عنوان العالم.

فلو لم يكرم المأمور الجاهل الذي كان عالماً لكان معذوراً أمام آمره، وهذا معناه أنّ قول اللغوي حجّة، بمعنى أنّ هذا المكلّف لو أراد عدم الامتثال فله عذره أمام المولى، فلو احتجّ المولى عليه، فبإمكانه أن يُجيب بأنّني لم أكن أعلم بأنّ هذا الشخص عالم أو لا، وعند الرجوع إلى قول اللغوي تبيّن لي أنّه ليس بعالم؛ إذ العالم هو خصوص من كان متلبّساً بالعلم فعلاً، أمّا من انقضى عنه المبدأ فليس بعالم.

أمّا لو افترضنا أنّ من انقضى عنه المبدأ أيضاً يصدق عليه لغةً أنّه عالم، والمأمور أكرمَ فقط من كان عالماً بالفعل، فمن حقّ الآمر حينئذٍ أن يحتجّ عليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيُرجع إلى قول اللغوي**»، أي: فيُرجع إلى قول اللغوي لتكون شهادة اللغوي بالشمول منجّزة على العبد وهي حجّة للآمر على المأمور.

• قوله: «**وشهادته بعدم الشمول معذّرة وحجّة للمأمور على المولى**»، أي: وتكون شهادة اللغوي بعدم الشمول معذّرة وحجّة للمأمور على آمره.

• قوله: «**إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الأوّل**»، فحتى لو توفّر كلا الشرطين لا تستكشف الحجّية، بل لا توجد حجّية حتّى نستكشفها، إنّما

لابدّ أن ينصب الكلام على المقام الثاني، فلو كان بناء العقلاء على الحجّية في المقام الثاني، فهل يستكشف من المعاصرة والسكوت الحجّية؟ بحثه سيأتي.

• قوله (قدّس سرّه): «**في المقام الثاني**»، أي: في مقام المنجّزية والمعذّرية، فالسيّد الشهيد(قدّس سرّه) يذهب إلى أنّ سكوت المعصوم فقط لا يدلّ على الإمضاء.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ جعل شيء منجّزاً أو معذّراً من شأن المولى والحاكم لا من شأن المأمور**»، والعقلاء جميعاً هم بحكم المأمور، فإذا كانت فيما بينهم علاقة الآمرية والمأمورية وجعلوا خبر الواحد ـ مثلاً ـ حجّة فلا يُستكشف من ذلك أنّ الشارع أيضاً جعل الحجّة لخبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذا قدِّر له أن يمارس حالة آمرية**»، أي: إذا قدِّر لهذا العاقل أن يمارس حالة آمرية وحاكمية، يجعل قول اللغوي حجّة على مأموره، ولكن هذا لا علاقة له بالشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالنسبة إلى أحكامه**»، أي: بالنسبة إلى أحكام الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ السيرة الأولى**»، يعني الحيازة سبب الملكية بلحاظ مرحلة الواقع.

• قوله: «**ما تقتضيه السيرة الثانية**»، أي: السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكلّ أبٍ ـ مثلاً ـ قد يجعل الأمارة الفلانيّة حجّة بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعية التي يطلبها منهم**»، في محدودة هذه الأغراض التشريعية ولا يستطيع أن يتجاوز محدودة حاكميته إلى حاكمية مولى آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا معنى أن يجعلها**»، أي: ولا معنى أن يجعل تلك الأمارة حجّة بالنسبة إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهكذا يتّضح أنّ الحجّية المتبانى عليها عقلائياً إنّما هي في حدود الأغراض التشريعية لأصحاب البناء أنفسهم فلا يضرّ الشارع ذلك**»، ولا يمكن أن يتجاوز إلى محدودة حاكم آخر الذي هو الشارع.

(١٠٣)

تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجيّة

وليس بالإمكان تصحيحُ الاستدلالِ بالسيرة على الحجّية بأفضلَ مِن القول بأنّها تمسُّ الشارع، لأنّها توجُب ـ على أساس العادةِ ـ الجريَ على طبقها حتّى في نطاق الأغراضِ التشريعية لمولىً لم يساهمْ في تلك السيرة، وتوحي ـ ولو ارتكازاً وخطأً ـ بأنّ مؤدّاها موردُ الاتّفاق من الجميع، وبذلك تُصبحُ مستدعيةً للردع على فرض عدمِ التوافق، ويكونُ السكوتُ عندئذ كاشفاً عن الإمضاء.

وبهذا نعرفُ أنّ الشرطَ في الاستدلال بالسيرةِ العقلائيةِ على الحجّية بمعناها الأصوليِّ (المنجّزيّةِ والمعذّريةِ) أن تكونَ السيرةُ العقلائيةُ في مجال التطبيق قد افترضتْ ارتكازاً اتّفاقَ الشارعِ معَ غيره في الحجّية، وجرَتْ في علاقتها مع الشارعِ على أساسِ هذا الافتراض، أو أنْ تكونَ على الأقلِّ بنحوٍ يعرِّضُها لهذا الافتراضِ والجَرْي.

وهذا معنىً قد يثبتُ في السيرة العقلائية على العمل بالأماراتِ الظنّيةِ في المقام الأوّل أيضاً، أي: في مجال الأغراضِ الشخصيةِ التكوينية، فإنّها كثيراً ما تولِّدُ عادةً وذوقاً في السلوك يُعَرِّضُ المتشرِّعةَ بعقلائيَّتِهم إلى الجَرْيِ على طبقِ ذلكَ في الشرعياتِ أيضاً، فلا يتوقّفُ إثباتُ الحجّيةِ بالسيرة على أن تكونَ السيرةُ جاريةً في المقام الثاني، ومنعقدةً على الحجّيةِ بالمعنَى الأصوليّ.

الشرح

تبيّن من المقاطع السابقة أنّ الاستدلال بالسيرة على حجّية أمارة ظنّية يتوقّف على كونها منعقدة على شيء يمسُّ الشارعَ ويعرّض أغراضه التشريعية للخطر على تقدير مخالفتها لتلك الأغراض، حتّى يُستكشف من عدم ردعه عنها كونها موافقة لأغراضه التشريعية.

كيفية تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجية

ليس بالإمكان تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجّية بأفضل من القول بأنّ السيرة تمسّ الشارع، ولو بنحو كان هذا الامتداد والتجاوز مبنيّاً على ارتكاز خاطئ؛ لأنّ السيرة توجب على أساس العادة الجري على طبق تلك السيرة، حتّى في نطاق الأغراض التشريعية لمولى لم يساهم في إيجاد تلك السيرة العقلائية، وتلك العادة توحي ولو ارتكازاً وخطأً ـ لأنّ منشأ هذه العادة هو الارتكاز الخاطئ ـ بأنّ مؤدّى السيرة مورد الاتّفاق من الجميع، فلهذا ذكر المحقّق الاصفهاني أنّه إذا وجدنا سيرةً بين العقلاء فإنّ الشارع يقبل تلك السيرة باعتباره سيّدهم. وبناء على ما تقدّم يكون هذا الاستدلال خطأً؛ لأنّ العقلاء تبانوا على سيرة وسلوك معيّن في إطار عملهم، والشارع لا يلتزم فيما تبانوا عليه.

مضافاً إلى ذلك: لعلّ الشارع يدرك ـ بما أنّه سيّد العقلاء ـ ارتكازات لا يدركها العقلاء من قبيل العالم والأعلم، فإنّه إذا التفت عالم إلى نكتة فليس بالضرورة أن يقبل الأعلم بتلك النكتة أيضاً، بل قد يلتفت إلى ما يناقضها؛ والسرّ في ذلك هو عدم وجود الملازمة، بل الملازمة على العكس؛ لأنّه سيّد العقلاء فهو قد يلتفت إلى نكات لا يلتفت إليها العقلاء، فلا يمكن أن نستفيد

من العقلاء أنّ الشارع يستفيد ذلك.

وقد أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى ذلك بقوله: «وعلى هذا يعرف أنّ كشف السيرة العقلائية عن إمضاء الشارع، إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطليعتهم. فما يصدق عليهم يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأصوليين؛ وذلك لأنّ كونه كذلك، بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطرية لعقولهم كما واضح»[1].

فالاستدلال على أنّ السيرة العقلائية حجّة؛ لأنّ العقلاء هذا وضعهم والشارع سيّد العقلاء فهو يحكم بما حكم به العقلاء، غير تامّ.

وإذا كانت السيرة تمسّ الشارع تصبح حينئذٍ مستدعية للردع، ولو كان مسّ الشارع مبنيّاً على ارتكاز خاطئ وهو التجاوز من مورد السيرة إلى مورد أغراض تشريعية لمولى آخر. ويكون السكوت عندئذٍ كاشفاً عن الإمضاء؛ بمعنى أنّه ليس مطلق السكوت كاشفاً عن الإمضاء، بل السكوت الذي يمسّ غرض الشارع يكون كاشفاً عن الإمضاء.

وبهذا ظهر أنّه يشترط للاستدلال بالسيرة العقلائيّة على الحجّيّة بالمعنى الأصوليّ ـ أي: المنجّزيّة والمعذّريّة ـ أن تكون السيرة مرتكزة عند العقلاء، وأنّ هذا الارتكاز يفترض ـ ولو خطأً واشتباهاً ـ أنّ الشارع قد اتّفق مع العقلاء ببنائهم هذا وأمضاه بمجرّد سكوته عن سيرتهم.

وهذا يتطلّب أن تكون السيرة مستحكمة عند العقلاء لا يشذّ عنها عاقل، فإنّها إذا صارت بهذه الكيفيّة من الاستحكام والارتكاز فسوف تشكّل ضرراً على أحكام الشارع فيما إذا كان غير راضٍ عنها، ويتوجّب الردع عنها والنهي

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٣٥-٢٣٦.

عنها في حالة مخالفتها مع المجعول حجّة من قبل الشارع، أو تكون على الأقلّ بنحو يجعلها لأن تكون مستحكمة ومرتكزة بحيث توجب افتراض أنّ الشارع معهم.

وحينئذ يمكن الاستدلال بها على إمضاء الشارع؛ لأنّه لو سكت عنها ولم يردع لكان العقلاء يتعاملون مع الأحكام الشرعيّة للشارع كما يتعاملون مع أحكامهم أنفسهم نتيجة لهذا الافتراض الارتكازي.

ومن الواضح أنّ مثل هذا المعنى يثبت في السيرة العقلائية على العمل بالأمارات الظنّية كالاعتماد على قول اللغوي في مجال الأغراض الشخصية والتكوينية للعقلاء، فإنّها كثيراً ما تولّد عادةً وذوقاً في السلوك يعرّض المتشرّعة بعقلائيتهم إلى الجري على طبق ذلك في التشريعات أيضاً، وهذا يعني عدم توقّف الاستدلال بالسيرة على الحجّية، على أن تكون السيرة جارية في مقام تحصيل الأغراض التشريعية للعقلاء، بعد أن افترضنا أنّ السيرة بلحاظ تحصيل الأغراض الشخصية والسيرة بلحاظ تحصيل الأغراض التشريعية يخلق انطباعاً ولو خطأً بأنّ هذه السيرة مورد اتّفاق الجميع حتّى الشارع، فإنّ مثل هذا يحصل في كلا المجالين.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وبذلك إذا كانت تمسّ الشارع تصبح مستدعية للردع**»، لو كان مسّ الشارع مبنيّاً على ارتكاز خاطئ وهو التجاوز من مورد السيرة إلى مورد أغراض تشريعية لمولى آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويكون السكوت عندئذٍ كاشفاً عن الإمضاء**»؛ أي: لا أنّ السكوت مطلقاً كاشف عن الإمضاء، بل السكوت في مثل هذه الحالة يكون كاشفاً عن الإمضاء. إذن فليس مطلق السكوت يكشف عن الإمضاء، وإنّما

السكوت الذي يمسّ غرض الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا نعرف أنّ الشرط في الاستدلال بالسيرة العقلائية على الحجّية بمعناها الأصولي ـ المنجّزية والمعذّرية ـ أن تكون السيرة العقلائية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتّفاق الشارع مع غيره في الحجّية**»، وهذا شرط ثالث وراء الشرطين المتقدّمين يعني: إثبات المعاصرة، وإثبات السكوت، وإثبات هذه النكتة. هذا الارتكاز ارتكاز خاطئ؛ لأنّه لا دليل عليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وجرت**»، أي: جرت السيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**في علاقتها**»، أي: في علاقة تلك السيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**مع الشارع على أساس هذا الافتراض**»، فإذا كان هذا موجوداً، فعند ذلك يتمّ الشرط الثالث، فيمكن حينئذٍ الاستدلال بالسيرة العقلائية في المقام الثاني بلحاظ مرحلة الظاهر.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن تكون على الأقلّ**» أي: أن تكون تلك السيرة على الأقلّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا معنىً قد يثبت في السيرة العقلائية على العمل بالأمارات الظنّية في المقام الأوّل أيضاً**»، أي: في مجال الأغراض الشخصية التكوينية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومنعقدة على**»، أي: ولو كانت منعقدة في المقام الأوّل.

(١٠٤)

اشتراط معاصرة السيرة لزمن المعصوم

ومهما يكنِ الحالُ، فلا شكّ في أنّ معاصرةَ السيرةِ العقلائيةِ لعصرِ المعصومينَ (عليهم السلام) شرطٌ في إمكان الاستدلالِ بها على الحكم الشرعيّ؛ لأنّ حجّيَّتَها ليست بلحاظ ذاتِها، بل بلحاظ استكشافِ الإمضاءِ الشرعيِّ مِن التقريرِ وعدمِ الردع، فلكي يتمَّ هذا الاستكشافُ يجبُ أن تكونَ السيرةُ معاصرةً لظهور المعصومينَ (عليهم السلام)؛ لكي يدلّ سكوتُهم على الإمضاء، وأمَّا السيرةُ المتأخّرةُ فلا يدلُّ عدمُ الردعِ عنها على الإمضاء، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقة.

وأمّا كيفَ يُمكنُ إثباتُ أنّ السيرةَ كانتَ قائمةً فعلاً في عصر المعصومين، فقد مرَّ بنا البحثُ عن ذلك في الحلقة السابقة.

إلاّ أنّ اشتراطَ المعاصرةِ إنّما هو في السيرة التي يُراد بها إثباتُ حكم شرعيٍّ كليّ، والكشفُ بها عن دليلٍ شرعيٍّ على ذلك الحكم، وهي التي كنّا نقصدُها بهذا البحث بوصفها مِن وسائلِ إثباتِ الدليلِ الشرعيّ.

ولكن هناك نحوٌ آخر مِن السيرة لا يكشفُ عن الدليل الشرعيِّ على حكمٍ كلّي، وانما يحقّقُ صغرى لحكمٍ شرعيٍّ كليٍّ قد قامَ عليه الدليلُ في المرتبة السابقة، وإلى هذا النحوِ مِن السيرة ترجعُ على الأغلبِ البناءاتُ العقلائيةُ التي يرادُ بها تحليلُ مرتكزاتِ المتعامِلَينِ ومقاصدِهما النوعيةِ في مقامِ التعامل بنحوٍ يحقّقُ صغرى لأدلّة الصحّةِ والنفوذِ في باب المعاملات.

ومثالُ ذلك: ما يقالُ مِن انعقادِ السيرةِ العقلائيةِ على اشتراطِ عدمِ الغبنِ في المعاملةِ، بنحوٍ يكونُ هذا الاشتراطُ مفهوماً ضمناً، وإن لم يصرّح به. وعلى هذا الأساس يثبتُ خيارُ الغبن بالشرط الضمنيِّ في العقد، فإنّ السيرةَ العقلائيةَ المذكورةَ لم تكشِفْ عن دليلٍ شرعيٍّ على حكمٍ كلّي، وانما حقّقتْ

صغَرى لدليلِ (المؤمنونَ عندَ شروطِهم). وكلُّ سيرةٍ من هذا القبيلِ لا يشترطُ في تأثيرها على هذا النحوِ أن تكونَ معاصرةً للمعصومينَ (عليهم السلام)، لأنّها متى ما وُجِدت أوجدَتْ صغَرى لدليلٍ شرعيٍّ ثابتٍ فيُتمسّكُ بإطلاقِ ذلك الدليلِ لتطبيقِ الحكمِ على صغراه.

وهناك فوارقُ أخرى بين السيرتين، فإنّ السيرةَ التي يُستكشفُ بها دليلٌ شرعيٌّ على حكمٍ كلّيٍّ تكونُ نتيجتُها ملزِمةً حتّى لمن شذَّ عن السيرة. فلو فُرِضَ أنّ شخصاً لم يكنْ يرى ـ بما هو عاقلٌ ـ أنَّ طيبَ نفسِ المالكِ كافٍ في جوازِ التصرّفِ في مالِه، وشذَّ في ذلك عن عمومِ الناس، كانت النتيجةُ الشرعيةُ المستكشفةُ بسيرةِ عمومِ الناس ملزمةً له؛ لأنّها حكمٌ شرعيٌّ كلّيّ.

وأمّا السيرةُ التي تُحقّقُ صغرى لمفادِ دليلٍ شرعيٍّ فلا تكونُ نتيجتُها ملزمةً لمن شذَّ عنها، لأنَّ شذوذَه عنها معناه: أنّ الصغرى لم تتحقّق بالنسبة إليه، فلا يجري عليه الحكمُ الشرعيّ.

ففي المثالِ المتقدّمِ لخيارِ الغَبنِ إذا شذَّ متعاملانِ عن عُرفِ الناسِ وبنَيا على القبولِ بالمعاملةِ والالتزامِ بها ولو كانت غبْنيةً، لم يثبتْ لأيّ واحدٍ منهما خيارُ الغبن، لأنّ هذا يعني عدم الاشتراطِ الضمنيّ، ومع عدمِ الاشتراطِ لا يشملُهما دليلُ (المؤمنونَ عند شروطِهم) مثلاً.

الشرح

لا شكّ في أنّ معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصوم وحضوره شرط في إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعي؛ لأنّ حجّية السيرة ليست بلحاظ ذاتها وبما هي سيرة عقلائية، بل حجّيتها بلحاظ استكشافها الإمضاء الشرعي من التقرير وعدم الردع. وهذا من قبيل قول الصحابي وسنّته، فهي كذلك ولكن ليست بما هي سنّة صحابي، بل بما هي كاشفٌ عن قول الرسول (صلّى الله عليه وآله)، وكذلك الحال في خبر الواحد.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه: «أوّل شرط في هذه الصيغة هو أن تكون الصيغة معاصرة لعهد المعصوم ووجوده، وبعد أن يتمّ هذا الشرط، حينئذٍ لا بدّ من توفّر شرطٍ ثانٍ، وهو أن نفحص بعد الشرط الأوّل عن ذلك الموقف الملائم الذي يُراد استكشاف الإمضاء منه ... الذي أقلّه السكوت»[1].

وبما ذكرنا يمكن أن يُردّ على ما قد يُقال: من أنّه إذا كانت السيرة العقلائية القديمة حجّة عند الشارع وهي أقلّ نضجاً وتكاملاً، فما بالك بالسيرة العقلائية المعاصرة والمستجدّة التي هي أكثر نضجاً وتكاملاً من تلك السيرة. فلماذا لا تجعلونها حجّة؟ وما الذي ميّز سيرة الفقهاء القدماء عن سيرة فقهاء اليوم؟ فمثلاً توجد الآن سيرة بين العقلاء بأنّ للمؤلف حقّاً خاصّاً، ولا يحقّ لغيره أن ينشر كتابه إلّا بإذنه، فهل مثل هذه السيرة العقلائية حجّة؟

من الواضح أنّها ليست حجّة؛ لأنّنا اشترطنا أن تكون معاصرة للمعصوم، وسيرة كهذه لم تكن في زمان المعصوم، فلا معنى للقول بحجّيتها؛ باعتبار أنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص٢٠٢.

السيرة العقلائية ليست هي الدليل الشرعي. نعم، إمضاء المعصوم لها هو الدليل الشرعي، ومن هنا تجدون الفرق الواضح بين الاستدلال بالسيرة والعرف على مذهب العامّة، والسيرة والعرف على مذهبنا. فهم يرون أنّ السيرة من الأدلّة، أمّا نحن فلا نعتقد أنّ السيرة العقلائية من الأدلّة، بل نرى إمضاء الشارع لها من الأدلّة. فكم من سيرة مستحدثة ولا قيمة لها على الإطلاق؛ لأنّ السيرة إنّما تكون حجّة إذا عاصرت المعصوم الحاضر وسكت عنها، وكان فيها ذلك الارتكاز، أمّا إذا لم يكن فيها ذلك الارتكاز فسكوته أيضاً لا يدلّ على إمضائه وقبوله لتلك السيرة. وهذا من إبداعات فكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه).

وقد قيّد المصنّف السيرة بمعاصرتها لظهور المعصومين (عليهم السلام) لكي يدلّ سكوتهم على الإمضاء؛ وإلّا لو كان المعصوم موجوداً ولكنّه غائب كما في زماننا، فلا نستطيع أن نستكشف السكوت وعدم الردع؛ باعتبار أنّ سكوت المعصوم يدلّ على الإمضاء إمّا على أساس عقليّ وإمّا على أساس استظهاريّ.

توضيح ذلك: وقع البحث بين الأصوليين في توجيه دلالة سكوت المعصوم عن سلوك معيّن على كونه ممضياً له وراضياً به، وقد ذكروا في توجيه ذلك وجهين؛ الأساس العقلي، والأساس الاستظهاري، كما تقدّم البحث عنها سابقاً.

وأمّا السيرة المتأخّرة فلا يدلّ عدم الردع عنها على الإمضاء، كما تقدّم في الحلقة السابقة، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، حيث بحث الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هناك السيرة وتعرّض لهذا البحث مفصلاً، وقال: وقد يتوهّم أنّ السيرة المتأخّرة أيضاً معاصرة للمعصوم وإن كان غائباً فيدلّ سكوت المعصوم عنها على إمضائه وليست لدينا سيرة غير معاصرة للمعصوم.

وفي مقام الإجابة عن هذا التوهّم نقول: إنّنا عندما نقول إنّ سكوت

المعصوم يدلّ على الإمضاء نقصد به المعصوم الحاضر لا الغائب؛ وذلك لأنّنا ذكرنا سابقاً أنّ سكوته يدلّ على الإمضاء من خلال الوجهين المتقدّمين العقلي والاستظهاري، وكلاهما لا يمكن تطبيقه إذا كان المعصوم غائباً.

نعم، اشتراط المعاصرة إنّما هو في السيرة التي يُراد بها إثبات حكم كلّي شرعيّ، والكشف بها عن دليل شرعيّ على ذلك الحكم.

ولتوضيح ذلك نقول: أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية إلى طرق خمسة لإثبات كيفية معاصرة السيرة للمعصوم، ونحن إلى هنا انتهينا إلى نوعين من السيرة؛ السيرة بلحاظ مرحلة الواقع، والسيرة بلحاظ الظاهر. وكلتا السيرتين كان يستكشف منهما حكم كلّي، أي: يستكشف منهما وجوب العمل بخبر الواحد، وحجّية خبر الواحد عنصر مشترك، والعنصر المشترك حكم كلّي أو جعل كلّي. وكذلك في مرحلة الواقع، فقد كنّا نستكشف أمراً كلّياً من قبيل أنّ الحيازة سبب الملكية، ولكن هذا ليس عنصراً مشتركاً؛ لأنّه بشرط شيء وذاك لا بشرط، ولكن لم يكن يستكشف منه صغرى الحكم الشرعي، بل المستكشف منه نفس الحكم الشرعي، سواء بما هو عنصر مشترك أم بما هو عنصر مختصّ، ولكن المستكشف من السيرة الأولى والسيرة الثانية نفس الحكم الشرعي لا موضوع الحكم الشرعي، وهذا الحكم الشرعي تارة بنحو العنصر المشترك كما في حجّية خبر الواحد، وأخرى بنحو العنصر المختصّ كما في الحيازة سبباً للملكية.

ولكن هناك سيرة من القسم الثالث فهي لا يُستكشف منها حكمٌ شرعيّ لا بنحو أنّه عنصر مشترك ولا بنحو أنّه عنصر مختصّ، بل تُعيّن لنا موضوع الحكم الشرعي، من قبيل أنّ الشارع أمر الزوج أن ينفق على زوجته، فالذي يحقّق موضوع الإنفاق هو العرف، يقول: إنّ الإنفاق في هذا الزمان ما هو وفي ذلك الزمان ما هو، ولو كان الإنفاق قديماً يتمّ بأنّ يشتري الزوج لزوجته ثوباً

واحداً في السنة، فلو فعل ذلك يكون قد أنفق عليها بحسب ذلك الزمان، أمّا في زماننا فإنّ الثوب الواحد لا يحقّق الإنفاق لأنّه لا يصدق عرفاً أنّه أنفق عليها إلّا إذا اشترى لها أثواباً ثلاثة مثلاً.

فالحكم الشرعي وهو وجوب الإنفاق على الزوجة ثابت، ولكن السيرة العقلائية تعيّن الموضوع، وهذا مورد.

المورد الآخر: لو قال الشارع: (المؤمنون عند شروطهم)، فهذا حكم صدر من الشارع، والسيرة العقلائية لا تريد أن تثبت الحكم وهو أنّ المؤمنين عند شروطهم، بل تريد أن تثبت أنّه يشترط أن لا يكون هناك غبن في المعاملة.

وهذا قسم ثالث من السيرة لا علاقة له بالقسم الأوّل ولا علاقة له بالقسم الثاني، وما كنّا نشترطه من الأركان إنّما كان في السيرة بالمعنى الأوّل والسيرة بالمعنى الثاني، أمّا السيرة بالمعنى الثالث فلا يشترط فيها ذلك. أي: لا يشترط أن تكون معاصرة للمعصوم فضلاً عن اشتراط سكوت المعصوم.

فتحصّل: أنّ السيرة في القسم الأوّل يُستكشف منها دليل على الحكم الشرعي بلحاظ مرحلة الواقع، والسيرة في القسم الثاني يُستكشف منها دليل على الحكم الشرعي بلحاظ مرحلة الظاهر. أمّا السيرة في القسم الثالث فلا يُستكشف منها أيّ حكم شرعيّ لا بلحاظ مرحلة الظاهر ولا بلحاظ مرحلة الواقع، وإنّما تكون محقّقة صغرى لحكم شرعيّ كلّي قد قام عليه الدليل في المرتبة السابقة.

وهناك فوارق أخرى بين السيرتين، وهي: أنّ السيرة الأولى والثانية إذا ثبت من الشارع إمضاؤهما تكون ملزمة للجميع حتّى لمن لا يقبل تلك السيرة؛ لأنّها حكم شرعيّ. فإذا ثبت أنّ السيرة معاصرة للمعصوم وثبت عدم ردع المعصوم عنها يستكشف الإمضاء، وإذا ثبت الإمضاء فهذا يعني أنّنا بالسيرة استكشفنا الدليل الشرعي على الحكم الشرعي، ومن الواضح أنّ الحكم

الشرعي يشمل الجميع سواء قبلوا تلك السيرة أم لم يقبلوها. فلو فُرض أنّ شخصاً لم يكن يرى ـ بما هو عاقل ـ أنّ طيب نفس المالك كافٍ في جواز التصرّف في ماله، وشذّ في ذلك عن عموم الناس كانت النتيجة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس، ملزمة له؛ لأنّها حكم شرعيّ كلّي.

أمّا القسم الثالث من السيرة ـ وهي التي تحقّق صغرى لمفاد دليلٍ شرعيّ ـ فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شذّ عنها؛ فلو أن شخصاً جاء إلى آخر وقال له: أنا أبيعك هذا المثمن بمائة دينار سواء كانت قيمته ديناراً واحداً أو ألف دينار، فقال المشتري: قبلت الشراء على هذا الشرط، فلو تبيّن بعد ذلك أنّ قيمة المثمن هي دينار واحد، فليس للمشتري خيار الغبن؛ لأنّه أسقط حقّه؛ لأنّه إنّما يكون شرطاً إذا لم تصرّح بعدم شرطيته، أمّا إذا قلتَ أنّه ليس بشرطٍ، فحينئذٍ لا يوجد: (المؤمنون عند شروطهم)؛ لأنّ الموضوع لم يتحقّق، وبالتالي لا يتحقّق الحكم، وهو (المؤمنون عند شروطهم). فلو تعامل شخصان على أساس إسقاط خيار الغبن، يكون ساقطاً.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**إلّا أن اشتراط المعاصرة إنّما هو في السيرة التي يراد بها إثبات حكم شرعيّ كلّي**»، السيرة لا تثبت الحكم الشرعي الكلّي، السيرة تثبت وجود الدليل على الحكم الشرعي الكلّي، والدليل هو إمضاء الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**والكشف بها**»، أي: والكشف بالسيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن هناك نحو آخر من السيرة لا يكشف عن الدليل الشرعي على حكم كلّي**»، تبيّن أنّ السيرة لا تثبت الحكم الشرعي بل تكشف عن الدليل الشرعي، والدليل الشرعي هو الذي يثبت الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما يحقّق صغرى لحكم شرعيّ كلّي قد قام عليه الدليل**

في المرتبة السابقة»، ذلك الحكم الشرعي ثبت بدليل من الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**قد قام عليه**»، أي: قد قام الدليل على الحكم الشرعي الكلّي في المرتبة السابقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والتي يراد بها**»، أي: بتلك البناءات.

• قوله (قدّس سرّه): «**والتي يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعية في مقام التعامل بنحو يحقّق صغرى لأدلّة الصحة والنفوذ في باب المعاملات**»، لهذا الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يقول: لا تشكل علينا إذا استدللنا بالسيرة في بعض موارد باب المعاملات، فتقول: من قال أنّ السيرة معاصرة للمعصوم؟ فإنّه قد اتّضح أنّ هذا الإشكال غير وارد إذا كانت السيرة لبيان صغرى الحكم الشرعي، أمّا إذا كانت السيرة لإثبات حكم شرعيّ فلابدّ أن نثبت أنّها معاصرة للمعصوم.

من هنا فلابدّ من التدقيق في مقام الاستنباط: أتريد أن تستنبط وتستكشف من السيرة الدليل على حكم شرعيّ، أم تريد أن ترى أنّ السيرة تحقّق صغرى الحكم الشرعي؛ لأنّك إن كنت في المقام الأوّل فلابدّ من إثبات المعاصرة وإثبات السكوت، وإن كنت في المقام الثاني فلا تحتاج إلى إثبات ذلك.

ومن هنا لابدّ أن نرى خيار الغبن هل هو صغرى: (المؤمنون عند شروطهم) أم هو من أحكام الشارع؟

فإن قلتَ: هو الصغرى (للمؤمنين عند شروطهم)، فلا نحتاج إلى أن تثبت أنّ السيرة معاصرة للمعصوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومثال ذلك ما يُقال من انعقاد السيرة العقلائية على اشتراط عدم الغبن في المعاملة**»، يعني أنّ السالبة لابدّ أن تكون محفوظة في العوض والمعوَّض ولكن باختلاف يسير، أمّا إذا صار الاختلاف فاحشاً فالسيرة قائمة على أنّه غير راضٍ.

• قوله (قدّس سرّه): «**بنحو يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً**»، شرط ضمنيّ وإن لم يصرّح بهذا الشرط الضمني.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما حقّقت**»، أي: حقّقت السيرة العقلائية صغرى لدليل (المؤمنون عند شروطهم)، والمؤمنون عند شروطهم حكم شرعيّ قام عليه دليل من الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكلّ سيرة من هذا القبيل لا يشترط في تأثيرها على هذا النحو أن تكون معاصرة للمعصومين**»، إذا أردت أن تحقّق صغرى الدليل الشرعي لا يشترط أن تكون السيرة معاصرة للمعصومين (عليهم السلام).

قوله: «**لأنّها متى ما وجدت أوجدت صغرى لدليل شرعيّ ثابت**»، في الرتبة السابقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيتمسّك بإطلاق ذلك الدليل لتطبيق ذلك الحكم على صغراه**»، الثابت بالسيرة العقلائية، هذا فرق بين سنخين من السيرتين السيرة الكاشفة عن الدليل الشرعي المثبت للحكم الشرعي والسيرة المحقّقة لصغرى الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهناك فوارق أخرى بين السيرتين**» المراد بالسيرتين: السيرة التي تكشف عن الدليل الشرعي الكاشف عن الحكم الشرعي، والسيرة التي تحقّق صغرى الدليل الشرعي، لا السيرتين بلحاظ مرحلة الواقع وبلحاظ مرحلة الظاهر.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو فرض أنّ شخصاً لم يكن يرى ـ بما هو عاقل ـ أن طيب نفس المالك كافٍ في جواز التصرّف في ماله**»، يقول: هذا غير كافٍ، أو يقول: إنّ خبر الواحد ليس حجّة، ذاك مثال بلحاظ مرحلة الواقع، وخبر الواحد بلحاظ مرحلة الظاهر.

(١٠٥)

إثبات صغرى الدليل الشرعي

- وسائل إثبات صدور الدليل الشرعي
  - ✓ وسائل الإثبات الوجداني
  - ✓ وسائل الإثبات التعبدي

البحث الثاني إثبات صغرى الدليل الشرعي

بعد أن تكلّمنا عن الدلالاتِ العامّة للدليل الشرعيّ، نريدُ أن نتكلّمَ الآنَ عن وسائلِ إثباتِ صدورِ الدليلِ مِن الشارع، وهي على نحوين:

أحدُهما: وسائلُ الإثباتِ الوجدانيّ.

والآخرُ: وسائلُ الإثباتِ التعبديّ.

فالكلامُ يقعُ في قسمين.

الشرح

ذكرنا ـ في ما سبق ـ أنّ الأصول تنقسم إلى قسمين أساسيين:

الأوّل: الأدلّة المحرزة.

الثاني: الأدلّة العملية.

والأدلّة المحرزة تارة تكون شرعيّة، وأخرى عقلية. والشرعية تنقسم إلى الدليل الشرعي اللفظي، والدليل الشرعي غير اللفظي.

ثم إنّ البحث عن الدليل الشرعي بكلا قسميه يقع في جهات ثلاث:

الأولى: في تحديد الدلالات العامّة للدليل الشرعي.

الثانية: في إثبات صغرى الدليل الشرعي.

الثالثة: في إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي[١].

إثبات صغرى الدليل الشرعي

تقدّم الكلام في تحديد الدلالات العامّة للدليل الشرعي، واتّضح لدينا أنّ

---

(١) لاستنباط الحكم الشرعي من الروايات الواردة عن النبي (صلّى الله عليه وآله) والأئمّة المعصومين (عليهم السلام) نحتاج إلى إثبات أمور، بعضها يرتبط بمقام الدلالة والآخر يرتبط بمقام الصدور. أمّا في ما يرتبط بالمقام الأوّل فلابدّ من إثبات صغريات حجّية الظهور، وهذا ما يسمّى بمباحث الدلالة. وكذلك إثبات حجّية هذه الدلالات، وهذا ما يعبَّر عنه بحجّة الظهور. وأمّا ما يرتبط بالمقام الثاني فلابدّ من إثبات وثاقة زرارة ـ مثلاً ـ وإثبات أنّ خبر الثقة حجّة. ومن الواضح أن جميع هذه المباحث تبحث في علم الأصول، ما عدا البحث الأوّل من المقام الثاني فإنّه يبحث في علم الرجال.

وهناك أمور أخرى يحتاج إليها الفقيه في عملية الاستنباط؛ منها: أصالة الجهة وعدم المانع أو المعارض، إلى غير ذلك.

اسم الجنس ظاهر في الإطلاق، وأنّ أدوات العموم ظاهرة في الاستيعاب والشمول، وأنّ الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم إلى غير ذلك من المباحث.

في هذا المقطع يشرع المصنّف في الكلام عن الجهة الثانية من البحث، وهذه الجهة تتكفّل بيان الوسائل التي نستطيع من خلالها إحراز صدور الدليل من الشارع الذي يمثّل صغرى قياس الاستنباط. أمّا الكبرى فيتمّ إثباتها عن طريق الجهة الأولى والثالثة.

فبعد أن نثبت أنّ صيغة (افعل) صادرة من الشارع، نأتي في الجهة الأولى: لنثبت أنّ صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب. وكما هو واضح فإنّ هذا لا يكفي لتشكيل قياس الاستنباط؛ إذ لابدّ من إثبات أنّ هذا الظهور حجّة، وهذا ما تتكفّل الجهة الثالثة إثباته.

فإذا ثبت أنّ صيغة (افعل) صادرة من الشارع، وأنّها ظاهرة في الوجوب، وأن كلّ ظهور حجّة، كانت النتيجة: أنّ صيغة (افعل) دليل على الوجوب.

وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع

الدليل الشرعي ـ الذي هو عبارة عن شيء يصدر من الشارع، وله دلالة على الحكم الشرعي ـ لو كان صادراً من الشارع لدلّ على ما تقدّم في الجهة الأولى من دلالات. وهذا واضح لا إشكال فيه، إنّما الكلام في إثبات صدوره.

وقد ذكر الأعلام أنّ هناك نحوين من الوسائل، يمكن من خلالهما إثبات صدور الدليل من الشارع:

أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني، وهي التي تكون حجّيتها قائمة بذاتها ولا تحتاج إلى جعل جاعل واعتبار معتبر، وهذه الوسائل تفيد اليقين بصدور الدليل من الشارع، ومثالها: التواتر، والإجماع[1]، وسيرة المتشرّعة.

---

(١) المقصود بالإجماع هنا؛ الإجماع المحصّل لا المنقول.

والآخر: وسائل الإثبات التعبّدي، وهذه الوسائل لا تفيد اليقين بصدور الدليل من الشارع، وإنّما تفيد الظنّ، ولكن الشارع جعل الحجّية لهذا الظنّ، ومثاله خبر الواحد.

فالكلام ـ إذاً ـ يقع في مقامين:

الأوّل: وسائل الإثبات الوجداني.

الثاني: وسائل الإثبات التعبدي.

وسيشرع المصنّف بالبحث عن المقام الأوّل، ثمّ يثنّي الكلام بالبحث عن المقام الثاني.

(١٠٦)

وسائل الإثبات الوجداني

- الجذور التأريخية لنظرية حساب الاحتمالات
- تطبيق نظرية حساب الاحتمالات في العلوم الحوزوية
- معنى الاحتمال
- كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال
- أقسام اليقين الموضوعي
- الفرق بين الاستنباط والاستقراء

القسم الأول

وسائل الإثبات الوجداني

تمهيد

المقصودُ بالاثبات الوجدانيِّ: اليقينُ. ولمّا كانت وسائلُ الإثباتِ الوجدانيِّ للدليلِ الشرعيِّ بالنسبةِ إلينا كلُّها وسائلَ تقومُ على أساس حسابِ الاحتمال ـ كالتواتُر والإجماعِ ونحوِهما، على ما تقدَّم في الحلقةِ السابقة ـ فمِنَ المناسِب أن نتحدَّثَ بإيجازٍ عن كيفية تكوُّن اليقينِ على أساس حساب الاحتمال.

فنقولُ: إنّ اليقينَ ـ كما عرَفنا في مباحث القطع ـ موضوعيٌّ وذاتيّ، ونحن حينما نتكلّمُ عن حجّيةِ القطع بعد افتراضِ تحقّقِه لا نفرِّقُ بين القسمين؛ إذ نقولُ بحجّيتهما معاً، كما تقدّم. ولكن حينما نتكلّمُ عن الوسائلِ الموجبةِ للإثباتِ والإحراز، فمِن المعقولِ أن نهتمَّ بالتمييز بين أدواتِ اليقينِ الموضوعيِّ وغيرِها؛ ابتعاداً بقدرِ الإمكان عن التورُّط في غير اليقينِ الموضوعيّ.

واليقينُ الموضوعيُّ قد يكونُ أوّلياً، وقد يكونُ مستنتجاً، واليقينُ الموضوعيُّ المستنتجُ بقضيةٍ ما، له سببان:

أحدُهما: اليقينُ الموضوعيُّ بقضيةٍ أخرى تتضمّنُ أو تستلزمُ تلك القضيةَ، ويكونُ الاستنتاجُ حينئذٍ قائماً على أساس قياسٍ مِن الأقيسةِ المنطقية.

والآخرُ: اليقينُ الموضوعيُّ بمجموعةٍ من القضايا لا تتضمّنُ ولا تستلزمُ

ـ عقلاً ـ القضيةَ المستنتجةَ، ولكن كلُّ واحدةٍ منها تشكّلُ قيمةً احتماليةً بدرجةٍ ما لإثباتِ تلك القضيةِ، وبتراكُم تلك القِيَمِ الاحتماليةِ تزدادُ درجةُ احتمالِ تلك القضيةِ حتّى يُصبحَ احتمالُ نقيضِها قريباً مِن الصفر. وبسببِ ذلك يزولُ لضآلتِه، وكونِ الذهنِ البشريِّ مخلوقاً على نحوٍ لا يحتفظُ باحتمالاتٍ ضئيلةٍ قريبةٍ مِن الصفر.

ومثالُ ذلك: أن نشاهدَ اقترانَ حادثةٍ معيّنةٍ بأخرى مرّاتٍ كثيرةً جدّاً، فإنّ هذه الاقتراناتِ المتكرّرةَ لا تتضمّنُ ولا تستلزمُ أن تكونَ إحدى الحادثتين علّةً للأخرى؛ إذ قد يكونُ اقترانُهما صدفةً، ويكونُ للحادثةِ الأخرى علّةٌ غيرُ منظورة، ولكن حيثُ إنّ مِن المحتملِ في كلّ اقترانٍ أن لا يكونَ صُدفةً وأن لا تكونَ هناك علّةٌ غيرُ منظورة، فيُعتبرُ كلُّ اقترانٍ قرينةً احتماليةً على علّية إحدى الحادثتين للأخرى، وبتعدُّدِ هذه القرائنِ الاحتماليةِ يقوَى احتمالُ العلّيةِ حتّى يتحوّلَ إلى اليقين.

ونسمّي كلَّ يقينٍ موضوعيٍّ بقضيةٍ مستنتجةٍ على أساسِ قياسٍ منطقيٍّ باليقين الموضوعيِّ الاستنباطيّ، وكلَّ يقينٍ موضوعيٍّ بقضيةٍ مستنتَجةٍ على أساس تراكُمِ القرائنِ الاحتمالية باليقينِ الموضوعيِّ الاستقرائيّ، والنتيجةُ في القياس مستبطنةٌ دائماً في المقدّمات، لأنّها إمّا أصغرُ منها أو مساويةٌ لها، والنتيجةُ في الاستقراء غيرُ مستبطنةٍ في المقدّمات التي تكوَّنَ منها الاستقراءُ، لأنّها أكبرُ وأوسَعُ مِن مقدّماتِها.

والطرقُ التي تُذكر عادةً لإثبات الدليلِ الشرعيِّ وإحرازِه وجداناً مِن التواترِ والإجماعِ والسيرةِ كلُّها مِن وسائِل اليقينِ الموضوعيِّ الاستقرائي، كما سنرى إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

لما كان للأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) نظرية تختلف عن نظرية علماء الأصول كانت طريقة بحثه لوسائل الإثبات الوجداني مغايرة لطريقة البحث عند الأعلام. فهو يرى أنّ حجّية مثل التواتر والإجماع والشهرة قائمة على أساس إفادتها اليقين عن طريق ما يسمّى بنظرية حساب الاحتمال[1]، وهو حساب رياضي دقيق ذكره المصنّف مفصّلاً في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء». من هنا كان من المناسب ـ قبل البحث في وسائل الإثبات الوجداني ـ أن نتحدّث بإيجاز عن أمور تتعلّق بهذه النظرية:

الأمر الأوّل: الجذور التأريخية لنظرية حساب الاحتمالات

بدأت نظرية حساب الاحتمالات ـ بشكل واضح ـ في منتصف القرن السابع عشر الميلادي[2]، عندما اكتشف «باسكال» أداة لحساب «التوافق» والتي عُرفت فيما بعد بـ«مثلّث باسكال». وحيث إنّ هذه النظرية تعتمد بشكل أساسي على «التوافق» و«التبادل»، من هنا كان لهذا الاكتشاف دور بارز في

---

(١) وهي من النظريات الرياضية التي نشأت وتطوّرت في أحضان علوم الرياضيات وبالأخصّ علم الإحصاء، وإن كان أساس فكرتها موجوداً في التخصّصات الأخرى كما عند الباحثين الإسلاميين.

وتعتمد هذه النظرية على مجموعة من القواعد والأسس التي تساهم في يقينية النتيجة المحصّلة من مجموعة قيم احتمالية ظنّية. وسوف يأتي مزيد بيان من قبل الشارح (دام ظلّه) إلى هذه النظرية، والنكات المرتبطة بها، والهدف من بحثها ضمن مطاوي شرح هذا المقطع.

(٢) منطق الاستقراء، الدكتور إبراهيم مصطفى، دار المعارف، مصر، ١٩٩٩م: ص١٩٧.

تطوير نظرية حساب الاحتمالات.

في عام (١٦٥٧م) نشر العالم الدانماركي كريستيان هايكنز عملاً صغيراً حول الاحتمالات في نهاية كتاب مدرسي في مادّة الرياضيات، وكانت دائرة هذا العمل ألعاب الحظّ والنرد، حيث ضمّن عمله هذا أربع عشرة نظرية في حلّ ألعاب الحظّ، تاركاً خمساً منها بلا حلّ.

ثمّ بعد ذلك ألّف العالم السويسري جايمس برنولي كتاباً يقع في أربعة أجزاء أسماه: «فنّ التخمين»، وقد ضمّ الكتاب اكتشاف برنولي لقانون التوزيع في الأعداد الكبيرة، مضافاً إلى احتوائه على حلٍّ لخمس من المسائل التي تركها كريستيان هايكنز بلا حلّ. وقد نشر الكتاب عام (١٧١٣م).

في عام (١٨١٢م) قام العالم الفلكي والرياضي الفرنسي (بيير سيمون لابلاس) بعدّة أعمال كان لها الدور الأساس في بلورة نظرية حساب الاحتمالات، منها كتابه الموسوم بـ«النظرية التحليلية للاحتمالات»، وقد نشر هذا الكتاب في السنة ذاتها. وقد احتوى الكتاب على عدد من النتائج والتطبيقات في الاحتمالات، ولخّص ما كان معروفاً حتّى ذلك التأريخ. ويمكن القول إنّ نظرية حساب الاحتمالات قد دخلت بفضل أبحاث لابلاس عصراً جديداً.

بعد المحاولة أعلاه ظهرت محاولات أخرى لتقنين نظرية حساب الاحتمالات، منها محاولات الرياضي الانجليزي دومورجان الذي قام في سنة (١٨٣٧م) بنشر كتابه: «نظرية الاحتمالات». ثمّ محاولات الرياضي الانجليزي جورج بول الذي يعدّ واضع أوّل نظام متكامل لمنطق الاحتمال.

في عام (١٨٤٣م) قام الرياضي الفرنسي (انطوان اوجستان كورنو) بنشر كتابه: «شرح نظرية الصدف والاحتمالات»، وقد أشار فيه إلى نظريته الخاصّة في المصادفة، وأقام بناءً فلسفياً على تصوّره الموضوعي للمصادفة.

ثمّ جاء العالم الانجليزي «جون فن»، المولود في عام (١٨٣٤م) ليضع شرحاً مطوّلاً لأعمال «لابلاس»، المتقدّمة في كتابه: «منطق الصدف»، وقد توصّل «فن» إلى وضع مخطّط للاحتمالات الممكنة بات يُعرف في الأوساط العلمية بـ«مخطّط فن».

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، جاءت المدرسة الروسية للاحتمالات التي تسمّى بـ«مدرسة سان بطرسبرغ» بأعمالِ كلٍّ من ليبانوف وماركوف وتشيبشيف، وشهدت هذه الحقبة تطبيقات عدّة للاحتمالات في علم الحياة وعلم الفيزياء الإحصائية بوجه خاصّ. ولكن بقيت الاحتمالات ـ على الرغم من تقدّمها في هذه الحقبة ـ تفتقر إلى تعاريف واضحة، كما بقيت تحوي عدداً من التناقضات. وقد توصّل مؤسّس مدرسة بطرسبرغ الرياضية؛ الرياضي الروسي «تشبيشف» إلى صياغة برهان بسيط ودقيق لقانون الأعداد الكبيرة لـ«برنولي».

وفي هذه الفترة برز الرياضي الروسي «اندريه ماركوف»، الذي اختصّ بالاحتمال وتوصّل إلى ما عرف بـ«سلاسل ماركوف».

ما بين العامين (١٩١٠ ـ ١٩١٣م) ظهرت باكورة العمل المشترك بين الفيلسوف الانجليزي برتراند رسل وأستاذه الرياضي الفرد نورث وايتهد التي تمثّلت بكتاب: «أصول الرياضيات»، الذي يقع في ثلاثة مجلّدات؛ حيث أسّسا فيه للمنطق الرياضي. وقد عدّ بعضُ الباحثين هذا العمل من أعظم الأعمال الفكرية في تأريخ الفكر البشري.

في العقد الثالث من القرن العشرين طرح كلّ من عالم الإحصاء «رونالد فيشر»، والرياضي النمساوي «ريتشارد فون مايسز»، والفيلسوف الفيزيائي الألماني «هانز رايشنباخ» مفاهيم جديدة عن الاحتمال.

وفي عام (١٩٣٣م) جاء العالم السوفيتي «اندريه كولموغوروف» بأعمالٍ

اعتبرت مساهمة هامّة في تطوير نظرية حساب الاحتمالات. فقد حدّد هذا العالم أنظمة العدّ التي تعتمد عليها نظرية حساب الاحتمالات، إضافة إلى تحديده الشروط التي يجب أن يحقّقها الاحتمال، فتحدّث عن «الفضاء العيني» و«الأحداث».

في عام (١٩٤٨م) يعود «برتراند راسل» إلى الساحة مع كتابه: «المعرفة الإنسانية... مداها وحدودها»، حيث خصّص هذا العالم ثمانين صفحة للبحث في نظرية حساب الاحتمالات.

في منتصف القرن العشرين قام الفيلسوف الألماني «كارناب» بدراسة حول الاحتمال والاستقراء عُدّ من أعمق الدراسات في هذا المجال، وقد نشرت هذه الدراسة في عام (١٩٥٠م)، باسم: «الأسس المنطقية للاحتمال».

في عام (١٩٦٧م) ألّف الدكتور محمود زيدان كتاباً مهمّاً في هذا المجال اسماه: «الاستقراء والمنهج العلمي».

وفي عام (١٩٧٢م) قام المفكّر الإسلامي الكبير الأستاذ الشهيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه) بتأليف كتابه الموسوم بـ«الأسس المنطقية للاستقراء».

والغرض الذي لأجله دوّن الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هذه النظرية، وجاء بهذا العمل الجبّار للفكر البشري هو أنّه لو تمّت هذه النظرية فلابدّ من الإيمان بوجود الله تعالى[1]، فهو (قدّس سرّه) يريد أن يقول لعلماء الطبيعة جميعاً: إنّكم إذا أنكرتم وجود الله فلابدّ أن تنكروا الأساس العلمي لعلومكم جميعاً؛ لأنّ الأساس العلمي للعلم وللإيمان بالله واحد، فلا تستطيعون أن تنكروا وجود

---

(١) أشار الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في أوّل الفتاوى الواضحة إلى أنّه يوجد عندنا دليلان على الإيمان بالله: أحدهما: فلسفيّ. والآخر علميّ، ومراده من الدليل العلمي الدليل الاستقرائي. (منه دام ظلّه).

الله وتؤمنوا بالعلم، وهذا الهدف بيّنه الأستاذ الشهيد في العنوان حيث كتب على صدر الكتاب: «دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله». أمّا المنطق الأرسطي فليس بمقدوره ذلك؛ لأنّ المنطق الأرسطي أساسه القياس، والعلوم أساسها الاستقراء. من هنا أنكر الفلاسفة الغربيّون الأساس المنطقي الأرسطي في العلوم التجريبية، وقالوا إنّ هذا المنطق يفيد في العلوم الميتافيزيقية، أمّا في العلوم التجريبية فلا يفيد شيئاً.

الأمر الثاني: تطبيق نظرية حساب الاحتمالات في العلوم الحوزوية

لم يكن الأستاذ الشهيد هو أوّل من طبّق نظرية حساب الاحتمالات على المباحث الأصولية، بل يوجد من سبقه إلى ذلك. وبمراجعة التراث الأصولي الذي وصل إلينا نرى بوادر تطبيق هذه النظرية بأبسط مبادئها على يد المحقّق الحلّي في بحث تواتر الأخبار، حيث قال هناك: «إنّا إذا سمعنا بخبر عن واحد فقد أفادنا ظنّاً، ثمّ كلّما تكرّر الإخبار بذلك قوي الظنّ، حتّى يصير الاعتقاد علماً...»[1].

وقال الشيخ حسين؛ والد البهائي: «والقدر الذي يحصل به التواتر غير معلوم لنا، لكنّا بحصول العلم نستدلّ على كمال العدد، وذلك يختلف باختلاف الأخبار والمخبرين، ويعسر تجربة ذلك. وإن تكلّفناه فسبيله أن نراقب أنفسنا. فإذا أُخبرنا بوجود شيء خبراً متوالياً، فإنّ قول الأوّل يحرّك الظن، وقول الثاني والثالث يؤكّده، وهلّم جرّا، إلى أن يصير ضرورياً»[2].

---

(١) معارج الأصول، للمحقّق الحلي، الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن: مؤسّسة آل البيت للطباعة والنشر، إيران ـ قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ: ص١٣٩.

(٢) وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، تأليف: العالم الفقيه المحدّث الأديب الشيخ حسين

ثمّ عبّر من جاء بعدهما عن هذه النظرية بـ«تراكم الظنون»، و«توارد الظنون»، للإشارة إلى أساس نظرية حساب الاحتمالات. قال الأصفهاني في هداية المسترشدين: «قد ينتهي الأمر في انضمام الظنون بعضها إلى البعض إلى الوصول إلى حدّ القطع، فيكون حجّة قطعاً كما ترى في الخبر المتواتر، لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الآحاد مع عدم بلوغ شيء من آحاده إلى درجة الحجّية مع ضعف راويه»[(١)]. وقال الاشتياني في بحر الفوائد: «إنّ توارد الظنون وتراكمها قد يوجب العلم كما لا يخفى»[(٢)].

وعند مراجعة بحث «الإجماع» نجد أنّ علماء الأصول قد اختلفوا في مستند القطع برأي المعصوم (عليه السلام) من الإجماع.

فقيل: إنّه دخول شخصه (عليه السلام) في المجمعين، ويحكى ذلك عن السيّد المرتضى.

وقيل: إنّه قاعدة اللطف بالتقريب المذكور في الكتب الأصولية، والذي سيأتي في بحث الإجماع.

وقيل: إنّ سببه هو الحدس برأيه (عليه السلام) ورضاه بما أجمع عليه؛ للملازمة العادية بين اتّفاق المرؤوسين المنقادين على شيء وبين رضا الرئيس بذلك الشيء، ويحكى ذلك عن بعض المتقدّمين.

وقيل: إنّ سببه هو كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين.

وقيل: إنّ سببه هو تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب القطع بالحكم

بن عبد الصمد العاملي، تحقيق السيّد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية، قم: ص ٩٢.

(١) هداية المسترشدين، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٥١.

(٢) بحر الفوائد، الميرزا الاشتياني، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٤٠٣هـ: ج١، ص٢٧٧.

كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.

والمستند الأخير هو الذي نقله الميرزا النائيني في فوائده، حيث قال ـ بعد أن أشار إلى اختلاف مشارب الأعلام في مدرك حجّية الإجماع المحصّل ـ: «...وقيل: إن حجّيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب القطع بالحكم، كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر...»[1].

وليس «تراكم الظنون» شيئاً وراء حساب الاحتمال. نعم، الأستاذ الشهيد هو من أعطى لهذه النظرية بعدها العلمي والمنطقي بحيث أصبح لها قواعد وأطر واضحة المعالم، ووسّع من تطبيقاتها. ففي عام (١٩٦٣م) عندما وصل (قدّس سرّه) إلى مبحث الدليل العقلي في محاضراته الأصولية التي شرع بإلقائها في عام (١٩٥٩م)، أرخى عنان التأمّل والتحقيق، وخاض غمار البحث في رحلة معرفية في نظرية حساب الاحتمالات استمرت عدةّ سنوات، تمخّض عنها مذهب جديد في المعرفة اصطلح عليه صاحبه بـ«المذهب الذاتي للمعرفة»، الذي بيّن أسسه المنطقية في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء).

وقد تجلت بعض تطبيقات السيّد الأستاذ لنظرية حساب الاحتمالات في دروسه الفقهية التي ألقاها سنة (١٣٩١هـ) تحت عنوان: بحوث في شرح العروة الوثقى.

وفي عام (١٩٧٦م) قطف السيّد الصدر (قدّس سرّه) الثمرة العقائدية الأولى لبحثه المنطقي المتقدّم، حيث طبّق منهجه على الدليل العلمي الذي ساقه لإثبات الصانع تعالى؛ قال في مقدّمة الفتاوى الواضحة: «المنهج الذي نتّبعه في الدليل العلمي لإثبات الصانع تعالى هو منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات».

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٤٩.

الأمر الثالث: معنى الاحتمال

تحتوي نظرية حساب الاحتمالات على مجموعة من المفاهيم والمصطلحات أبرزها الاحتمال: وهو مقياس لإمكانية وقوع حدث معيّن لسنا على ثقة تامّة بحدوثه، ويلعب الاحتمال دوراً أساسياً في حياتنا اليومية بالتنبّؤ بإمكانية وقوع حدث ما.

الأمر الرابع: كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال

لبيان كيفية تكوّن اليقين على أساس نظرية حساب الاحتمال، يقدّم الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) مقدّمة استذكارية؛ يشير فيها إلى أقسام اليقين[1].

ينقسم اليقين إلى تقسيمات عديدة بلحاظات مختلفة، والذي يهمّنا ـ في هذا المقام ـ هو تقسيمه بلحاظ مناشئه وأسبابه، بغضّ النظر عن مطابقة متعلّق اليقين للواقع أو عدم مطابقته، وهو بهذا اللحاظ ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: اليقين الذاتي

ويطلق على هذا القسم أيضاً: القطع الشخصي، وقطع القطّاع، والتصديق الذاتي، والقطع الذاتي، وهو اليقين الذي لا يكون مستنداً في حصوله إلى أسباب موضوعية وعقلائية، بل يكون مستنداً إلى ذات الشخص وتأثّره بالعوامل النفسية وغيرها. بمعنى أنّ العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ لو اطّلعوا على مناشئ هذا اليقين ومبرّراته لما أوجبت عندهم حالة اليقين؛ لأنّها مبرّرات غير كافية لحصول الجزم، كما لو حصل لشخص الجزم واليقين بموت زيدٍ لإخبار

---

(١) اليقين هو الجزم بمتعلّق لا يشوبه أيّ احتمال للخلاف والشكّ مهما تضاءلت درجة هذا الشكّ؛ لأنّ فيه انكشافاً تامّاً للمتعلّق ورؤية واضحة له، سواء كان الحصول على هذا الجزم بالاعتماد على قضايا برهانية وملازمات عقلية وعقلائية أم من خلال مناشئ أخرى حتّى لو كانت من قبيل الجدل والمغالطة.

شخص إيّاه بذلك، فإنّ إخبار الشخص الواحد الذي يحتمـل في حقّـه الـصدق والكذب ليس مبرّراً عقلائياً لحصول الجزم واليقـين؛ حتّـى لـو تبـيّن فـيما بعـد مطابقه هذا اليقين للواقع.

«وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أيّ فكرة عـن اسـتحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجـة في نومـه فيجـزم بـأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيق له فيجـزم بـأنّ هذا هو خطّه، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخص آخر رغم أنّه لا يحتمل ذلك؛ لأنّ كونه غير محتمـل لا يعني أنّه مستحيل»[1].

والانحراف عن المبرّرات الموضوعية في هذا القسم من اليقين، له درجـات ومراتب. فبعض هذه المراتب يكون الانحـراف فيهـا قلـيلاً وجزئيـاً، كـما هـو الحاصل عند كثير من الناس الـذين لا يفرّقـون بـين البرهـان والمغالطـة وبـين الدليل والخطابة، فاليقين يحصل عندهم نتيجة لبعض العوامل النفسية أو نتيجة للانبهار بالشخصيات أو الكلمات المنمّقة.

وبعض المراتب يكون الانحراف فيها عن المبرّرات الموضوعية كبيراً جـدّاً، كقطع القطّاع الذي يحصل لديه اليقين والجزم والقطع سريعاً بأسباب لا تورث اليقين عند العقلاء.

وقد أشار الأستاذ الـشهيد (قدّس سرّه) إلى هـذه المراتـب بقولـه: «وانحـراف التصديق الذاتي عن الدرجة التي تفترضـها المـبرّرات الموضـوعية لـه مراتـب، وبعض مراتب الانحراف الجزئية ممّا ينغمس فيه كثير من الناس، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً، ومنه قطع القطّاع، فالقطّاع إنسان يحصل له قطـع ذاتيّ وينحـرف

---

(١) المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٧٣ـ٧٤.

غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبرّرات الموضوعية»[1].

ثانياً: اليقين الموضوعي

ويطلق عليه أيضاً التصديق الموضوعي واليقين النوعي، ويقصد به اليقين الذي ينشأ من مبرّرات عقلائية، بمعنى أنّ العقلاء لو اطّلعوا على مبرّرات هذا اليقين لأوجبت لهم القطع أيضاً، واتّفاق عدم حصول القطع لهم إنّما ينشأ عن عدم اطّلاعهم على مبرّراته. كما لو حصل لشخصٍ الجزم واليقين بموت زيدٍ لإخبار عشر أشخاص إيّاه بذلك، فإنّ إخبار العشرة يعدّ من المبرّرات العقلائية لحصول الجزم واليقين؛ حتّى لو تبيّن فيما بعد عدم مطابقه هذا اليقين للواقع الخارجي[2].

إذن نحن لا ندور في تقسيم اليقين إلى الموضوعي والذاتي، على مطابقته للواقع الخارجي وعدم مطابقته، وإنّما ندور مدار المقدّمات والمبرّرات العقلائية. فإن كانت كافية لحصول اليقين والجزم، سمّي اليقين بالموضوعي. وإن لم تكن كافية، سمّي اليقين بالذاتي. أمّا المطابقة للواقع الخارجي وعدم المطابقة فتلك جهة أخرى نُعبّر عنها بالصحة والخطأ، فنقول: الصحيح ما طابق الواقع الخارجي، والخطأ ما لم يطابقه.

الفرق بين اليقين الذاتي والموضوعي

من خلال ما تقدّم تتجلّى لنا عدّة فروق بين اليقين الذاتي والموضوعي منها:

أوّلاً: إنّ اليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كانت هناك

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول: ص ٣٩.

(٢) تعرّض الشارح (دام ظلّه) إلى معنى اليقين الموضوعي بشكل مفصّل في كتابه الموسوم بالمذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ص ٧٤ـ٧٦، فراجع.

مبرّرات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية.

بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية إلى الجزم.

وعلى هذا الأساس نعلم بأنّ النسبة بين اليقين الذاتي والموضوعي بلحاظ اجتماع المبرّرات العقلائية لليقين مع حصول اليقين الفعلي هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ إذ قد يوجد اليقين الذاتي دون اليقين الموضوعي، بمعنى حصول اليقين الفعلي مع عدم وجود المبرّرات العقلائية لحصول هذا اليقين كما في يقين الشخص الذي يرمي قطعة النقد ويجزم مسبقاً بأنّ وجه الصورة سوف يبرز.

وقد يوجد اليقين الموضوعي دون اليقين الذاتي، بمعنى أنّ المبرّرات العقلائية لحصول اليقين موجودة إلّا أنّه لم يحصل يقين فعليّ، كما في قضيةٍ كان لابدّ للشخص أن يصل فيها إلى الجزم واليقين نتيجة لوجود مبرّراتها الموضوعية، ولكنّه لا يصل إلى هذا اليقين نتيجة لظروف نفسية معيّنة يمرّ بها.

وقد يوجد اليقين الموضوعي والذاتي معاً، كما في قضية مبرّراتها العقلائية لحصول الجزم موجودة ولكنّ الشخص تيقّن بها نتيجة لعوامل نفسية خاصّة.

ثانياً: إنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعيّ مستقلّ عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً، أمّا اليقين الذاتي فهو يمثّل الجانب السيكولوجي من المعرفة.

ثالثاً: لابدّ في اليقين الموضوعي أن تكون مبرّراته علّة تامّة لحصول اليقين، فلو كانت هذه المبرّرات تقتضي بنظر العقلاء حصول الظنّ القوي مثلاً، فإنّ اليقين الناتج سيكون ذاتياً لا موضوعياً.

الغاية من التفريق بين اليقينين

ثمّ إنّنا في البحوث السابقة عندما تحدّثنا عن حجّية القطع لم نفرّق بين هذين النحوين من اليقين؛ لأنّ اليقين ـ سواء كان ذاتياً أم موضوعياً ـ بعد تحقّقه يكون حجّة؛ منجّزاً ومعذّراً، ولا يمكن للشارع أن يردع عنه. وأمّا في المقام فنحن بحاجة إلى التفرقة بين هذين النحوين من اليقين؛ لنعرف الطرق والوسائل التي تثبت لنا اليقين الموضوعي حتّى نأخذ بها، ونبتعد عن التورّط في مناشئ اليقين الذاتي.

فالمهمّ في المقام هو التمييز بين المقدّمات التي تستوجب حصول اليقين وبين المقدّمات التي لا تستوجب حصول اليقين. فهل مثل نعاق الغراب وما يراه النائم في منامه من المقدّمات التي تستوجب حصول الجزم واليقين أم هناك طرق خاصّة هي التي تستوجبه؟

أقسام اليقين الموضوعي

تحصّل: أنّ محور البحث في المقام هو اليقين الموضوعي وكيفية حصول اليقين منه، من هنا نقول: إنّ اليقين الموضوعي ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: اليقين الموضوعي الأوّلي

وهو اليقين الذي لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات، كاليقين بالقضايا الأوّلية البديهية التي يدركها العقل دون الرجوع إلى قضايا أخرى، ويعبّر عنها في علم المنطق بالضروريات التي تنتهي إليها كلّ أشكال البرهان، كما في اليقين بأنّ الكلّ أعظم من الجزء؛ إذ يكفي في حصول اليقين بهذه القضية تصوّر أطرافها. فمن يعرف ما هو الكلّ، وما هو الجزء، ومعنى «أعظم»، يحصل له اليقين بصدقها. وكما في اليقين الحاصل من القضيّة القائلة بأنّ النقيضين لا يجتمعان، فإنّ القطع والتصديق بهذه القضية لا يحتاج الى أكثر من تصوّر معنى النقيضين

ومعنى الاجتماع ليحكم العقل بأنّه مستحيل.

ثانيهما: اليقين الموضوعي المستنتج

وهو اليقين الذي يحتاج إلى واسطة في الإثبات، ولا يكفي مجرّد تصوّر أطراف القضية في حصوله وتحقّقه، وهذا الشيء الذي يتوسّط تارة يكون القياس وأخرى يكون الاستقراء. وهذا يعني أنّ اليقين الموضوعي المستنتج على قسمين:

الأوّل: اليقين الموضوعي المستنتج من القياس

وهو اليقين بقضية نتيجة وجود ملازمة عقلية بينها وبين قضية أخرى تتضمّن أو تستلزم تلك القضية، فمثلاً: لو احتجنا إلى إثبات نتيجة معيّنة ولم يكف مجرّد تصوّر أطراف القضية للجزم بها، فحينئذٍ نحتاج إلى ترتيب مقدّمات؛ صغرى وكبرى للحصول على النتيجة اليقينية.

وحتّى نحصل على نتيجة يقينية، لابدّ أن يكون القياس تامّ الشرائط بلحاظ المادّة، كما لو كانت موادّه يقينية ـ سواء كانت يقينية بلا واسطة أم كانت يقينية بواسطة قياس آخر ـ أمّا لو كانت إحدى المقدّمتين ظنّية فالنتيجة ستكون ظنّية لأنّها تتبع أخسّ المقدّمتين، وكذلك لابدّ أن يكون القياس تامّ الشرائط بلحاظ الهيئة. فمثلاً: لو كان القياس من الشكل الأوّل فإنّنا نحتاج إلى إيجاب الصغرى وإلى كلّية الكبرى.

ففي هذا القسم يكون الاستنتاج قائماً على أساس قياس من الأقيسة المنطقية، والقياس ـ كما قرأتم في محلّه ـ إمّا اقترانيّ وإمّا استثنائيّ، وكلاهما يفيد اليقين بثبوت النتيجة، ولكنّ الفرق بينهما هو أنّ الاقتراني تكون المقدّمات فيه أكبر من النتائج، أمّا الاستثنائي فتكون المقدّمات مساوية للنتائج، من هنا يطلقون على الاقتراني بالتضمّني، وعلى الاستثنائي بالاستلزامي؛ لأنّه إذا كانت

المقدّمات مساوية للنتيجة كانت النتيجة مستلزمة للمقدّمات لا مستبطنة لها ولا متضمّنة فيها، ففي قولك: زيد إنسان، وكلّ إنسان يموت، فالنتيجة زيد يموت. هذه النتيجة ـ وهي: زيد يموت ـ موجودة في المقدّمات، أي: موجودة في الكبرى (وكل إنسان يموت)(١).

الثاني: اليقين الموضوعي المستنتج من الاستقراء

وهو اليقين الحاصل بقضية لوجود قضايا أخرى لا تتضمّن أو تستلزم القضية المستنتجة، لكن كلّ واحد منها تشكّل قيمة احتمالية على ثبوت القضية المستنتجة، ومع تراكم هذه القيم الاحتمالية للقضايا يزداد احتمال ثبوت القضية المستنتجة، ويصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر؛ لأجل ذلك يزول احتمال النقيض؛ لأنّ الذهن البشري مخلوق على نحو لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة

---

(١) من هنا وجّه إشكال على المنطق الأرسطي حاصله: أنّه إذا كانت النتيجة دائماً مستبطنة في المقدّمات، فهذا تحصيل حاصل. فمثلاً: قولك في الكبرى: (وكلّ إنسان يموت)، هذه الكلّية جئت بها من الجزئيات، فأنت بعد أن عرفت بأنّ زيداً يموت وعمراً يموت وخالداً يموت، قلت: كلّ إنسان يموت، وهذا يعني أنك قبل أن تصل إلى النتيجة كنت عالماً بأنّ زيداً يموت، وهذا معناه أنه لم يبق عندك مجهول حتّى تحصّله في النتيجة. وبالتالي فإنّ المنطق الأرسطي لا يضيف علماً جديداً، وإنّما غاية ما يفعله أنّه يفصّل ما عند الإنسان فقط، وحيث إنّ الإنسان تضاف إليه علوم جديدة، كان منطق القياس غير كافٍ، فلابدّ أن ننتقل إلى منطق آخر تكون النتيجة فيه أكبر من المقدّمات حتّى لا تكون مستبطنة في المقدّمات. وهذا هو الاستقراء. فأنت بالاستقراء تستقرئ: زيد يموت، عمر يموت، خالد يموت، إلى ما شاء الله من الأشخاص، عند ذلك تقول: (كلّ إنسان يموت)، وحيث إنّ (كلّ إنسان يموت)، أوسع مما استقرأة المستقرئ، كان في النتيجة شيء لم يكن موجوداً في المقدّمات، وهذا معناه أنّ الدليل الاستقرائي يُثبت النتيجة بنحو أكبر من المقدّمات. (منه دام ظلّه).

القريبة جدّاً من الصفر. وبالتالي يحصل المستقرئ على يقين مستنتج مـن خـلال استقراء مجموع هذه القضايا.

بعبارة أخرى: ذكر الأستاذ الشهيد في كتابه (الأسس المنطقية للاسـتقراء): أنّ اليقين الموضوعي تارة يستنتج من مقدّمات هي أوسع من النتيجة أو مساوية لها، كما في المنطق الأرسطي، وأخرى أنّ المقدّمات التي تنتج اليقـين الموضـوعي هي أضيق من النتيجة، وأنّ النتيجة هي أكبر وأوسع من المقدّمات. فمثلاً: عنـد تقريب القطعة الحديدية (أ) من الحرارة نشاهد أنّها تتمدّد، وهكذا عنـد تقريـب القطعة (ب)، والقطعة (ج) والقطعة (د) إلى ما شاء الله مـن القطـع الحديديـة، حتّى يحصل اليقين الموضوعي بأنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، وحينئذٍ نـضع قانونـاً كلّياً فتقول: كلّ حديد يتمدّد بالحرارة، ولا تقول: ما استقرأته من الحديد يتمدّد بالحرارة. وهذا يعني أنّ النتيجة أوسع من المقدّمات.

فإن قلتَ: كيف نحصل على ذلك؟

قلتُ: عندما نأتي إلى هذه القطعة من الحديد ونسلّط عليها الحرارة، نجـدها تتمدّد، فهنا يوجد احتمال بأنّ هذه القطعة إنّما تمدّدت بـسبب الحـرارة، ويوجـد احتمال آخر أنّها إنّما تمدّدت بسبب الظروف الجويّة. ثـمّ نأخـذ هـذه القطعـة إلى ظروف جويّة مختلفة ونسلّط عليها الحرارة فنراها تتمـدّد كـذلك، فنكتـشف أن تلك الظروف ليست هي السبب لتمدّد الحديد، وإلّا إن كانت تلـك الظـروف هي السبب لما تمدّدت القطعة؛ إذ المفروض أنّ تلك الظـروف منتفيـة، وبالتـالي يقوى احتمال أن تكون الحرارة هـي سـبب التمـدّد، لأنّـه في التجربـة الأولى إذا كانت عندنا عشرة احتمالات، واحد منها في صالح الحرارة، في التجربـة الثانيـة تبقى عندنا ثمانية احتمالات اثنان منها في صالح الحرارة، وفي ظرف ثالث يقـوى أكثر احـتمال أن تكـون الحـرارة هـي سـبب التمـدّد، وهكـذا في ظـرف رابـع، وخامس. فكلّما كررت التجربة وغـيّرت الظـروف وأُدخلـت عوامـل جديـدة

وأُخرجت عوامل أخـرى ووُجـدت في جميـع هـذه الحـالات التـي جرّبتهـا أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، تصل إلى نتيجة أنّ احتمال تمدّد الحديد بالحرارة يصل إلى درجة قريبة من اليقين.

أقول: (قريب من اليقين)؛ لأنّ الاحتمال المقابل للنقيض لا ينعدم باعتبـاره كسراً، والكسر لا ينعدم، فلعلّه يصل إلى مليار احتمال، عندنا واحد مـن المليـار ليس في صالح السببية، والباقي في صالحها. فمهـما صـعدت فـاحتمال الطـرف الآخر لا ينعدم، لأنّه كسر والكسر لا ينعدم، يـصبح الكـسر الريـاضي صـغيراً جدّاً ولكن لا ينعدم، وهذا هو مراده بقوله يـصبح احـتمال نقيـضها قريبـاً مـن الصفر.

فإن قلتَ: مهما تراكمت القيم الاحتمالية ومهما ازدادت درجة احتمال تلـك القضية بحيث أصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر، فإنّـه لا يـزول بالكامـل، وهذا يعني أنّ الاستقراء لا يوصل إلى اليقـين بالنتيجـة بـل يوصـل إلى مـا هـو قريب من اليقين بها، فكيف حكمتم بأنّ الاستقراء يوصل إلى اليقين بالنتيجة؟

قلتُ: إنّ الله سبحانه وتعالى صـمّم العقـل البـشري بنحـو لا يـستطيع أن يحتفظ بالاحتمالات الضعيفة جدّاً، فإذا صار النقيض ضعيفاً قريبـاً مـن الـصفر تصوّر العقل زواله بالكامل، ولو لم يُزوّد الإنسان بمثـل هـذا التـصميم الإلهـي لصار الإنسان مجنوناً؛ لأنّه دائماً يحتمل الطرف المقابل، فلا يستطيع أن يـصل إلى اليقين. فكلّما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحـد، كـما في سـببية الحرارة لتمدّد الحديد، يحصل هذا المحور ـ نتيجة لـذلك ـ عـلى قيمـة احتماليـة كبيرة، وهذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحـوّل ضـمن شروط معيّنـة إلى يقـين، ويسمّى اليقين الموضوعي الاستقرائي. ويمكن عدّ هذه النكتة فارقاً جديداً بين القياس والاستقراء، فالأوّل يفيد اليقين مئة بالمائة، والثاني لا يفيد كذلك. نعم، ضمن شروط معيّنة يتحوّل إلى مئة بالمائة، لأنّ المعرفة البشرية مـصمّمة بطريقـة

لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، وهذا اليقين ليس هو اليقين المنطقي أو الرياضي... كما أنّه ليس هو اليقين الذاتي... وإنّما هو اليقين الموضوعي. ومثاله: اليقين بعلّية الحادثة الأولى للثانية، بسبب اقترانهما في عدد كبير من المرّات.

توضيح بمثال: إذا شاهدنا اقتران حادثة بأخرى مرّات عديدة بحيث كان هذا الاقتران متكرّراً كثيراً، فإنّه من المحتمل أن تكون إحدى الحادثتين علّة للأخرى؛ لأنّ هذا الاحتمال يبرّر لنا الاقتران المتكرّر بينهما، فإنّ العلّة إذا وُجدت وُجد المعلول بعدها، ولكن يحتمل أيضاً أن لا تكون إحدى الحادثتين علّة للأخرى، بل يكون اقترانهما معاً مجرّد صدفة، ويكون هناك علّة كانت موجودة لكنّنا لا نعلم بها هي التي برّرت وجود الحادثة الأخرى.

فلأجل تعيين أحد الاحتمالين نقول: إنّ كلّ اقتران من هذه الاقترانات الكثيرة جدّاً يبعد كونه صدفة؛ لأنّ الصدفة لا تتكرّر ولا تكون دائميّة. والحال هنا أنّ هذا الاقتران قد تكرّر دائماً ضمن هذه الاقترانات الكثيرة، فهذا يبعّد الصدفة، يبقى أنّ هناك علّيّة بين الحادثتين، إلّا أنّ هذا الفرض أيضاً يحتمل فيه أمران:

١. أن تكون العلّة للحادثة الأخرى هي الحادثة الأولى، وهي منظورة وموجودة.

٢. أن تكون العلّة للحادثة الأخرى هي حادثة ثالثة غير منظورة ولا نعلم بها، ولكنّها كانت توجد صدفة عندما تقترن الحادثة الأولى بالثانية.

ولأجل إثبات الاحتمال الأوّل دون الثاني نقول: إنّ كلّ اقتران للحادثة الأخرى بالحادثة الأولى عبارة عن قيمة احتماليّة بدرجة ما يثبت أنّ الحادثة الأولى هي العلّة للحادثة الأخرى، وهذه القيمة الاحتماليّة موجودة في كلّ

اقتران بين الحادثتين.

فإذا كانت هناك اقترانات كثيرة جدّاً فإنّ القيمة الاحتماليّة لكون الحادثة الأولى علّة للحادثة الثانية سوف تكون كبيرة جدّاً، بينما القيمة الاحتماليّة لكون العلّة هي تلك الحادثة غير المنظورة التي اقترنت صدفة في مجموع هذه الاقترانات الكبيرة جدّاً سوف تكون ضئيلة جدّاً.

وبذلك يحصل اليقين عمليّاً بأنّ الحادثة الأولى هي العلّة للحادثة الثانية، وهذا هو المسمّى بحساب الاحتمالات.

ونسمّي كلَّ يقين موضوعيّ بقضية مستنتجة على أساس قياس منطقيّ، باليقين الموضوعي الاستنباطي، وكلَّ يقين مستنتج على أساس تراكم القرائن الاحتمالية، باليقين الموضوعي الاستقرائي.

الفرق بين الاستنباط والاستقراء

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسيين، هما: الاستنباط والاستقراء، ولكلّ منهما منهجه الخاصّ وطريقته المتميّزة.

ونريد بالاستنباط: كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال، ففي كلّ دليل استنباطي تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدّماتها فيقال مثلاً: محمّد إنسان، وكلّ إنسان يموت، فمحمّد يموت. ويقال أيضاً: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق، والصامت يموت والناطق يموت، فالحيوان يموت.

ففي قولنا الأوّل: استنتجنا أنّ محمّداً يموت بطريقة استنباطية، وهذه النتيجة أصغر من مقدّماتها لأنّها تخصّ فرداً من الإنسان وهو محمّد، بينما المقدّمة القائلة: كلّ إنسان يموت تشمل الأفراد جميعاً، وبذلك يتّخذ التفكير في هذا

الاستدلال طريقه من العامّ إلى الخاصّ، فهو يسير من الكلّي إلى الفرد، ومن المبدأ العامّ، إلى التطبيقات الخاصّة. ويُطلق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال اسم القياس، ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي.

وفي قولنا الثاني: استنتجنا أنّ الحيوان ـ أيَّ حيوان ـ يموت بطريقة استنباطية أيضاً، ولكن النتيجة مساوية للمقدّمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها، القائلة: الصامت يموت، والناطق يموت؛ لأنّ الصامت والناطق هما كلّ حيوان؛ بموجب المقدّمة الأخرى القائلة: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق.

ونريد بالاستقراء: كلّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوينه؛ فيقال مثلاً: هذه القطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة، وتلك تتمدّد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً. إذاً كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

وهذه النتيجة أكبر من المقدّمات؛ لأنّ المقدّمات لم تتناول إلّا كمية محدودة من قطع الحديد ثلاث قطع أو أربع أو ملايين القطع، بينما النتيجة تناولت كلّ حديد، وحكمت بأنّه يتمدّد بالحرارة، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدّمات ولم يجرِ عليها الفحص.

ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العامّ إلى الخاصّ عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافاً لذلك من الخاصّ إلى العامّ.

تبصرة

يدّعي المنطق الأرسطي أنّ الاستقراء لا يفيد اليقين؛ فلو حصل لشخص اليقين بشيء من خلال الاستقراء كما لو استقرأ عدّة حالات للإصابة بالصداع فشاهد أن تناول حبّة الأسبرين تشفي من الصداع فحصل له اليقين ـ من خلال هذا الاستقراء ـ بأنّ حبّة الأسبرين تشفي من الصداع، فهذا يقين ذاتيّ لا موضوعيّ؛ لأنّ هذه المقدّمات التي حصل منها اليقين هي مقدّمات لا تستوجب اليقين، ولا تعطي هذه النتيجة؛ لأنّه من قال إنّ تناول حبة الأسبرين هو السبب في الشفاء من الصداع؟ لعلّ هناك أسباب أخرى هي التي كانت وراء الشفاء من الصداع، من قبيل قراءة بعض الأذكار، أو النوم الجيّد، أو أيّ شيء آخر، ولكن صادف ذلك أنّ المصاب تناول حبة الأسبرين فتصوّر أنّها هي التي رفعت الصداع. إذاً: الاستقراء بنظر المنطق الأرسطي لا يفيد اليقين الموضوعي، لأنّ مبرّراته غير موضوعية.

في قبال دعوى المنطق الأرسطي يرى الأستاذ الشهيد أنّ اليقين الحاصل من الاستقراء هو يقين موضوعيّ لا ذاتيّ، وأنّ المقدّمات التي يعتمد عليها الاستقراء للوصول إلى النتيجة هي مقدّمات موضوعية تستوجب اليقين بها.

فتحصّل: أنّ المنطق الأرسطي يحصر الطريق الموصل لليقين الموضوعي بالقياس فقط، بينما الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يرى أنّ هناك طريقين للوصول إليه؛ هما القياس والاستقراء. بل يرى أنّ ما وصل إليه منطق الاستقراء أفضل بكثير ممّا وصل إليه المنطق الأرسطي؛ لأنّ الاستقراء يضيف علوماً جديدة غير مستبطنة في المقدّمات، والقياس الأرسطي لا يستطيع ذلك؛ باعتبار أنّ نتائج تلك المقدّمات دائماً إمّا مساوية وإمّا أصغر. فالأستاذ الشهيد يرى أنّ اليقين الموضوعي له طريقان؛ القياس الأرسطي والاستقراء، فمن الخطأ القول أنّه إذا ثبتت نظرية الاحتمال فسوف نشطب بالقلم الأحمر على منطق أرسطو؛ لأنّ

السيّد الشهيد لا يقول بعدم إنتاج القياس الأرسطي لليقين، بل يقول إنّ الطريق للوصول إلى اليقين الموضوعي لا ينحصر بالقياس الأرسطي، وإنّما هناك طريق آخر له وهو الاستقراء، وهذا ـ الطريق الثاني ـ لم يتوصّل إليه عقل أرسطو. فتحصّل أنّ منطق الاستقراء لم ينسخ منطق القياس، وإنّما أضاف إليه شيئاً جديداً، وهذه الإضافة هي إضافة مهمّة؛ لأنّ منطق القياس دائماً النتائج فيه إمّا مستبطنة وإمّا مساوية، ومنطق الاستقراء النتائج فيه أكبر من المقدّمات. من هنا نستطيع القول أنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) استطاع من خلال منطق الاستقراء أن يسدَّ فراغاً في الفكر البشري بقي لمدّة ألفي عام[1].

يرى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ المقدّمات الاستقرائية ـ أيضاً ـ توصل إلى اليقين الموضوعي، وليس هذا مختصّاً بالمقدّمات القياسية التي يقولها المنطق الأرسطي، إلّا أنّ اليقين الذي يثبته الاستقراء هو غير اليقين الذي يثبته المنطق الأرسطي؛ فإنّ المنطق الأرسطي يثبت نتيجة لا يثبتها المنطق الاستقرائي.

توضيح ذلك: يرى المنطق الأرسطي أنّه إذا تمّت مقدّمات البرهان ومقدّمات القياس مادّةً وصورة، فالنتيجة التي تؤخذ فيها لها خصوصيتان:

الأولى: اليقين بثبوت المحمول للموضوع.

الثانية: اليقين باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، ومن هنا سمّي اليقين المستنتج بالقياس بـ«اليقين المضاعف أو باليقين المركّب».

أمّا النتيجة التي يثبتها الاستقراء ففيها الخصوصية الأولى فقط، أي: اليقين بثبوت المحمول للموضوع، أمّا هل يستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع، فهذا ما لا يثبته الاستقراء. فعندما نقول إنّ كلّاً من القياس والاستقراء ينتجان

---

(١) نعم، قد تقول هل الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) قادر على إثبات أن نتيجة الاستقراء هي يقين موضوعيّ؟ يرى بعض المفكّرين أنّ هذه المقدّمات ـ مع كلّ الجهد الذي بذله الشهيد الصدر ـ لا تعطي ولا تستوجب اليقين الموضوعي (منه دام ظلّه).

اليقين الموضوعي، مرادنا ما يرتبط باليقين الأوّل، أي: ثبوت المحمول للموضوع لا استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع؛ لعدم قدرة الاستقراء على إثبات اليقين باستحالة الانفكاك بخلاف القياس، فإنّه كما يثبت اليقين الأوّل يثبت اليقين الثاني. فإذا ثبت بالقياس أنّ الأربعة زوج، فمعنى هذا أنّ الزوجية ثابتة للأربعة يقيناً، ويستحيل انفكاكها عنها. إذا وصلتَ بالقياس إلى: أنّ الله موجود، يثبت لك: أنّ الوجود ثابت لهذا الموضوع يقيناً، ويستحيل أن لا يكون ثابتاً له، بمعنى: يمتنع عليه العدم.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**المقصود بالإثبات الوجداني: اليقين**»، فعندما نقول: «وسائل الإثبات الوجداني» فمرادنا: الوسائل التي تفيد اليقين.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولمّا كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي**»، أي: الوسائل التي توجب اليقين بصدور الدليل من الشارع وجداناً.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالنسبة إلينا**»، أي: على مبنانا، بمعنى أنّ الأستاذ الشهيد يرى أنّ كلّ وسائل الإثبات الوجداني التي تفيد اليقين كالتواتر والإجماع إنّما تفيده على أساس الاستقراء لا على أساس القياس. من هنا أقول: من لم يفهم حقيقة نظرية الاستقراء عند الأستاذ الشهيد فإنّه لن يصل إلى الفهم الدقيق لما يذكره (قدّس سرّه) في علم الأصول[1].

---

(١) من هنا يتّضح أنّ هناك علاقة وثيقة بين علمي الأصول والمنطق، فإذا دخلت تغيّرات على علم المنطق فإنّها ـ بلا إشكال ـ سوف تؤثّر على النظريات الأصولية، من هنا نفهم أنّ أحداً لا يمكنه ـ من دون المنطق ـ أن يكون أصولياً بحقّ، وهكذا بالنسبة إلى العلوم الأخرى كالكلام والتفسير، وما ذكره بعض الأعلام ـ كسيّدنا الأستاذ السيّد الخوئي (قدّس سرّه) ـ من أنّنا لا نحتاج في عملية الاستنباط إلّا إلى علم الأصول والرجال ومقدار

• قوله (قدّس سرّه): «**ونحوهما**» أي: ونحو التواتر والإجماع كسيرة المتشرّعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**بعد افتراض تحقّقه**»، أي: بعد افتراض تحقّق القطع.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ نقول بحجّيتها**»، أي: بحجّية اليقين الموضوعي واليقين الذاتي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فمن المعقول**»، بل من الضروري.

• قوله (قدّس سرّه): «**وغيرها**»، أي: وغير الأدوات التي لا توصل إلى اليقين الموضوعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورّط في غير اليقين الموضوعي**»، أي: اليقين الذاتي، بمعنى أنّ تلك المقدّمات التي لا تستوجب حصول اليقين ولكن يحصل للإنسان اليقين والقطع؛ لأنّه قطّاع والمنطق يُروّض الذهن على الاتّزان في حصول القطع وعدم حصوله.

• قوله (قدّس سرّه): «**واليقين الموضوعي قد يكون أوّلياً**»، من قبيل أنّ النقيضين لا يجتمعان، فاليقين بهذه النتيجة لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد يكون مستنتجاً**»، أي: وقد يكون اليقين الموضوعي مستنبطاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**واليقين الموضوعي المستنتج بقضية ما، له سببان**»، بنظر الأستاذ الشهيد، أمّا بنظر أرسطو فإنّ له سبباً واحداً وهو القياس. وهذا يعني ـ كما ذكرنا ـ أنّ الأستاذ الشهيد لا يرى أنّ منطق الاستقراء ينسخ منطق أرسطو.

يسير من علم المنطق غير تامّ (التنقيح، ج١ ص٢٥)؛ لأنّ من لم يعرف علم المنطق ولم يتسلّط على المسائل الكلامية ولم يقف على تفسير القرآن بشكل دقيق، لا يمكنه أن يكون محقّقاً أصولياً. نعم، يمكنه أن يكون مقلّداً أصولياً. من هنا لابدّ أن يُضاعف الجهد لكي يكون الإنسان مجتهداً واقعياً. (منه دام ظلّه).

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما: اليقين الموضوعي بقضية أخرى تتضمّن أو تستلزم**»، تتضمّن إشارة إلى القياس الاقتراني، وتستلزم إشارة إلى القياس الاستثنائي؛ لأنّه في القياس الاقتراني: النتيجة أصغر من المقدّمات، وفي القياس الاستثنائي: النتيجة مساوية للمقدّمات.

• قوله (قدّس سرّه): «**على أساس قياسٍ من الأقيسة المنطقية**»، التي قرأتها في الاقتراني بأشكاله الأربعة، وفي الاستثنائي بأشكاله الأربعة، وهي أنّ الحدّ الأوسط يكون موضوعاً فيهما، محمولاً فيهما، محمولاً في الأوّل موضوعاً في الثاني، موضوعاً في الأوّل محمولاً في الثاني، هذه هي الأشكال الأربعة؛ لأنّ مدار القياس في الاقتراني على الحدّ الأوسط باعتباره هو الذي يربط الحدّ الأكبر بالحد الأوسط، فلهذا عندما تأتي إلى النتيجة تجد أنّ الحدّ الأوسط حُذف وبقي الأصغر والأكبر، وبتعبير الشيخ المظفّر: هذه من قبيل الشمعة التي تفني نفسها لتربط المحمول بالموضوع؛ الموضوع في الصغرى بالمحمول في الكبرى. فهذا الحدّ الأوسط إن كان موضوعاً في الأصغر والأكبر فهو شكل، وإن كان محمولاً في الأصغر والأكبر شكل آخر، وإن كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهذا شكل ثالث، وإن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فشكل رابع، والشكل الأوّل بديهيّ الإنتاج، بينما بقية الأشكال نظرية الإنتاج.

• قوله: «**والآخر اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا**»، كما في قضية تمدّد الحديد بسبب الحرارة، فهذه قضية من القضايا ثمّ قضية ثانية ثمّ ثالثة فرابعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا تتضمّن ولا تستلزم القضية المستنتجة**»؛ لأنّ التضمّن معناه أنّ المستنتج أصغر، والاستلزام معناه أنّ المستنتج مساوٍ، ونحن ندّعي أنّه المستنتج أكبر. فتكون النتيجة لا أصغر ولا مساوية بل أكبر، وفي هذا القسم يذهب المنطق الأرسطي إلى أنّ الأدوات غير متوفّرة لحصول اليقين الموضوعي، بينما يذهب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى أنّ الأدوات متوفّرة، فكما أنّ القياس

الأرسطي يُنتج اليقين الموضوعي كذلك في الاستقراء الأدوات متوفّرة لإنتاج مثل هذا اليقين.

• قوله (قدّس سرّه): «**كلّ واحدة منها**»، أي: كلّ واحدة من هذه القضايا التي لا تتضمّن ولا تستلزم عقلاً: القضية المستنتجة.

• قوله (قدّس سرّه): «**تشكّل قيمة احتمالية بدرجة ما**»، فلعلّ هذه القيمة الاحتمالية كانت هي النصف ثمّ تزداد، ولعلّها واحد من الألف ثمّ تزداد.

• قوله (قدّس سرّه): «**نقيضها**»، أي: نقيض تلك القضية.

• قوله (قدّس سرّه): «**يزول لضآلته**» أي: يزول ذلك الاحتمال النقيض لضآلته.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومثال ذلك أن نشاهد اقتران حاثة معيّنة بأخرى مرّات كثيرة جدّاً**»، كما في مثال الأسبرين الذي ذكرناه في الشرح. فالأطبّاء عندما قالوا: إنّ الأسبرين يشفي من الصداع، لم يجرّبوه على البشرية كلّها، وإنّما جرّبوه على عدد معيّن، ثمّ أعطوا قانوناً كلياً، وهذا ـ كما هو معلوم ـ مبنيّ على الاستقراء لا القياس. من هنا يرى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ كلّ نتائج العلوم الطبيعية استقرائية لا قياسية، فلو أنكرنا الدليل الاستقرائي فهذا يعني سقوط كلّ العلوم عن اعتبارها، وهذه نكتة مهمّة ينبغي الالتفات إليها. إذن: اليقين الموجود في العلوم يقين موضوعيّ استقرائيّ لا قياسيّ.

فإن قلتَ: يوجد احتمال أنّ المصاب بالصداع شفي بسبب آخر غير الأسبرين، كالنوم الجيّد مثلاً.

قلتُ: نجرّبه على إنسان آخر لم ينم بشكل جيّد، فنجده يشفى من الصداع عند تناوله حبّة الأسبرين، إذن النوم الجيّد ليس هو سبب الشفاء وهكذا... نكرّر التجربة إلى أن ينحصر سبب الشفاء من الصداع في حبّة الأسبرين.

ومن هنا أورد البعض على الاستقراء إشكالاً حاصله: أنت لا تستطيع أن

تستقرئ كلّ علل العالم؛ لمحدودية العلل المكتشفة في العالم، فلعلّ هناك عللاً أخرى تكتشف في المستقبل[١]. من هنا فإنّ الاستقراء ينفي الاحتمالات المنظورة، أمّا غير المنظورة فلا ينفيها.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ قد يكون اقترانها صدفة**»، لا بمعنى: أنّ الحادثة وجدت بلا سبب؛ لأنّ وجود الشيء بلا سبب محال، وإنّما بمعنى: أنّك خرجت من باب المنزل ورأيت صديقك أمامك، فهذه صدفة، ولكن مجيء صديقك إلى باب المنزل له علّته، وخروجك في هذا الأمر له علّته. إذن هذا له علّته وذاك له علّته ولكن اقترنت العلّتان مصادفة وأوجدت المعلولين في زمان واحد، فالمراد من الصدفة ليس الصدفة المطلقة، التي هي وجود الشيء بلا سبب، بل الصدفة النسبية، من قبيل أنّه في الآن الذي غلى فيه ماء الإناء على النار انجمد الماء الذي هو خارج المنزل، فالغليان له سببه وهو أنّه درجة الحرارة وصلت إلى تحت الصفر، والانجماد له سببه وهو أنّ درجة الحرارة وصلت إلى (١٠٠)° ولكن اقترنا صدفة.

• قوله: «**ونسمّي كلّ يقين موضوعيّ بقضية على أساس قياس منطقي باليقين الموضوعي الاستنباطي**»، وهذا فرق جديد بين اليقين القياسي واليقين الاستقرائي، وهو أنّ في الاستنباطي لا يحتمل وجود علّة أخرى غير منظورة، أمّا في اليقين الاستقرائي فإنّ احتمال وجود العلّة الغير منظورة يبقى قائماً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّها إمّا أصغر منها أو مساوية لها**»، أي: لأنّ النتيجة إمّا

---

(١) ينقل أنّ عالماً كان يجرّب تجربة فيزيائية في غرفة معيّنة، ولكنه لم يتوصّل إلى نتيجة صحيحة حتّى مات، فجاء بعده بعض العلماء وأجروا نفس تلك التجربة ولكن في محيط يختلف عن المحيط الذي أجرى به العالم السابق تجربته، فتوصّلوا إلى نتيجة صحيحة. فبحثوا عن السرّ في ذلك، فوجدوا أنّ محيط الغرفة أي: طولها وعرضها وارتفاعها له تأثير على نجاح التجربة. (منه دام ظلّه).

أصغر من المقدّمات كما في الاقتراني، أو مساوية للمقدّمات كما في الاستثنائي.

• قوله (قدّس سرّه): «**والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدّمات التي تكوّن منها الاستقراء لأنّها أكبر وأوسع من مقدّماتها**»، وهذه الثغرة وهي الانتقال من الخاصّ إلى العالم يسدّها الأستاذ الشهيد في كتابة الأسس المنطقية للاستقراء[1].

قوله: «**كلّها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي**» وهذا بخلاف مبنى الأصوليين الآخرين، فإنّهم يرون أنّ مثل التواتر هو من وسائل اليقين الموضوعي الاستنباطي لا الاستقرائي.

---

(١) أقول: إذا استطعنا أن نتمّم هذه النظرية نكون قد خدمنا الفكر البشري عامّة؛ لأنّ الفكر البشري كان يقول: لا طريق لإثبات وجود الله بالعلم، ولكنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يقول: هذا هو الطريق. من هنا لابدّ أن يكون هذا الكتاب موضع دراسة في حوزاتنا العلمية حتّى نعرف تمامية النظرية التي جاء بها الأستاذ (قدّس سرّه) أو عدم تماميّتها، فإن كانت النظرية تامّة حملنا الفيزياء والكيمياء بيدٍ والقرآن والإيمان بالله تعالى باليد الأخرى، وذهبنا إلى العالم لنقول لهم: إمّا أن تؤمنوا بالاثنين معاً وإمّا أن ترفضوا الاثنين معاً؛ لأنّ الأساس المنطقي للاثنين واحد. وهذا طريق علميّ جيّد لدعوة فلاسفة الغرب المنكرين لوجود الله للإيمان به تعالى. (منه دام ظلّه).

(١٠٧)

التواتر

- التواتر في اللغة
- التواتر في الاصطلاح
- تفسير التواتر منطقياً وأُصولياً
- رأي الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه)

التواتر

الخبرُ المتواترُ مِن وسائل الإثباتِ الوجدانيِّ للدليلِ الشرعيِّ، وقد عُرّفَ في المنطق بأنّه: إخبارُ جماعةٍ كثيرينَ يمتنعُ تواطؤُهُم على الكذب، وبموجب هذا التعريفِ يمكنُ أن نستخلصَ أنّ المنطقَ يفترضُ أنّ القضيةَ المتواترةَ مستنتجةٌ مِن مجموع مقدّمتين:

إحداهُما بمثابةِ الصغرى، وهي: تواجدُ عددٍ كبيرٍ مِن المخبرين.

والأخرى بمثابةِ الكبرى، وهي: أنّ كلَّ عددٍ مِن هذا القبيلِ يمتنعُ تواطؤُهم على الكذب.

وهذه الكبرى يَفترضُ المنطقُ أنّها عقليةٌ ومن القضايا الأوّليةِ في العقل، ومن هنا عدَّ المتواتراتِ في القضايا الضروريةِ الستِّ التي تنتهي إليها كلُّ قضايا البرهان.

وهذا التفسيرُ المنطقيُّ للقضية المتواترةِ يشابهُ تماماً تفسيرَ المنطقِ نفسِه للقضيةِ التجريبيةِ التي هي إحدى تلك القضايا الستّ، فإنّه يرى أنّ علّيةَ الحادثةِ الأولى للحادثةِ الثانية (التي ثبتتْ بالتجربة عن طريقِ اقترانِ الثانيةِ بالأولى في عددٍ كبيرٍ مِن المرّات) مستنتجةٌ مِن مجموع مقدّمتين:

إحداهما بمثابة الصغرى، وهي: اقترانُ الحادثةِ الثانيةِ بالأولى في عددٍ كبيرٍ من المرّات.

والأخرى: بمثابة الكبرى وهي: أنّ الاتّفاقَ لا يكون دائمياً، بمعنى: أنّه يمتنعُ أن يكونَ هذا الاقترانُ في كلِّ هذه المرّاتِ صدفةً، لأنّ الصدفةَ لا تتكرّرُ لهذه الدرجة، وهذه الكبرى يعتبرُها المنطقُ قضيةً عقليةً أوّليةً، ولا يمكنُ في

رأيه أن تكونَ ثابتةً بالتجربة، لأنّها تشكّلُ الكبرى لإثباتِ كلّ قضيةٍ تجريبية، فكيف يُعقلُ أن تكونَ هي بنفسِها قضيةً تجريبية.

وإذا دقّقْنَا النظرَ وَجَدْنا أنّ الكبرى التي تعتمدُ عليها القضيةُ المتواترةُ مردُّها إلى نفس الكبرى التي تعتمدُ عليها القضيةُ التجريبية، لأنّ كذبَ المخبر يعني افتراضَ مصلحةٍ شخصيةٍ معيّنةٍ دعَتْهُ إلى إخفاءِ الواقع، وكذبُ العددِ الكبيرِ مِن المخبرين معناهُ افتراضَ أنّ مصلحةَ المخبِر الأوّل في الإخفاء اقترنَتْ صدفةً بمصلحةِ المخبِر الثاني في الإخفاء، والمصلحتان معاً اقترنَتا صدفةً بمصلحةِ المخبِر الثالث في الشيء نفسِه، وهكذا على الرغم مِن اختلافِ ظروفِهم وأحوالِهمْ، فهذا يعني أيضاً تكرُّرَ الصدفةِ مرّاتٍ كثيرة.

وعلى هذا الأساس أرجعَ المنطقُ الاستدلالَ على القضيةِ التجريبيةِ والقضيةِ المتواترةِ إلى القياسِ المكوَّنِ مِن المقدّمتينِ المشارِ إليهما، واعتقدَ بأنّ القضيةَ المستدلّةَ ليستْ بأكبرَ مِن مقدّماتِها.

ولكنَّ الصحيحَ: أنَّ اليقينَ بالقضيةِ التجريبيةِ والمتواترةَ يقينٌ موضوعيٌّ استقرائيّ، وأنّ الاعتقادَ بها حصيلةُ تراكُمِ القرائنِ الاحتماليةِ الكثيرةِ في مصبٍّ واحد، فإخبارُ كلِّ مخبرٍ قرينةٌ احتماليةٌ، ومِن المحتمل بطلانُها؛ لإمكان وجودِ مصلحةٍ تدعو المخبرَ إلى الكذب، وكلُّ اقترانٍ بينَ حادثتينِ قرينةٌ احتماليةٌ على العلّية بينهما، ومن المحتمل بطلانُها ـ أي: القرينة ـ لإمكان افتراضِ وجودِ علّةٍ أخرى غير منظورةٍ هي السببُ في وجودِ الحادثةِ الثانية، غير أنّها اقترنتْ بالحادثةِ الأولى صدفةً، فإذا تكرّرَ الخبرُ أو الاقترانُ تعدّدتِ القرائنُ الاحتماليةُ وازدادَ احتمالُ القضيةِ المتواترةِ أو التجريبيةِ، وتناقصَ احتمالُ نقيضها حتّى يُصبحَ قريباً مِن الصفر جدّاً، فيزولَ تلقائياً لضآلتِه الشديدة، ونفسُ الكبرى التي افترضَها المنطقُ القديمُ ليست في الحقيقة إلاّ قضيةً تجريبيةً أيضاً.

ومن هنا نجد أنّ حصولَ اليقينِ بالقضيةِ المتواترةِ والتجريبية يرتبطُ بكلِّ ما له دخلٌ في تقويةِ القرائنِ الاحتماليةِ نفسها، فكلّما كانت كلُّ قرينةٍ احتماليةٍ أقوى وأوضحَ، كان حصولُ اليقين مِن تجمُّعِ القرائنِ الاحتماليةِ أسرع.

وعلى هذا الأساسِ نلاحظُ أنّ مفرداتِ التواترِ إذا كانت إخباراتٍ يبعُدُ في كلّ واحدٍ منها احتمالُ الاستناد إلى مصلحةٍ شخصيةٍ تدعو إلى الإخبار بصورةٍ معيّنة ـ إمّا لوثاقةِ المخبِر أو لظروفٍ خارجية ـ حصلَ اليقينُ بسببها بصورةٍ أسرع.

وكذلك الحالُ في الاقتراناتِ المتكرّرةِ بينَ الحادثتين، فإنّه كلّما كان احتمالُ وجودِ علّةٍ غيرِ منظورةٍ أضعفَ كانت الدلالةُ الاحتماليةُ لكلِّ اقترانٍ على العلّية أقوى، وبالتالي يكونُ اليقينُ بالعلّية أسرعَ وأرسخَ، وليس ذلك إلاّ لأنّ اليقينَ في المتواتراتِ والتجريبياتِ ناتجٌ عن تراكُمِ القرائن الاحتماليةِ وتجمُّعِ قِيَمِهَا الاحتماليةِ المتعدّدةِ في مصبٍّ واحدٍ، وليس مشتقّاً مِن قضيةٍ عقليةٍ أوّليةٍ كتلك الكبرى التي يفترضُها المنطقُ.

الشرح

ينقسم الخبر إلى خبر علميّ يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي، وخبر غير علميّ لا يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي، ومن أوضح مصاديق الأوّل: الخبر المتواتر، وهو ما كان قطعياً بالكثرة، فمثل خبر الواحد المحفوف بالقرينة وإن كان يفيد القطع واليقين إلّا أنّه لمّا لم ينشأ اليقين فيه من العامل الكمّي فلا يسمّى متواتراً. والثاني هو خبر الواحد في اصطلاح الأعلام.

والكلام في حجّيته اتّجه عندهم نحو القسم الثاني؛ إذ الأوّل بعد أن كان قطعياً لم يبقَ معنى للبحث عن حجّيته؛ لأنّ مقتضى كونه قطعيّاً أنّ العقل يحكم بحجّيته بلا حاجة لإقامة دليل شرعيّ عليه.

ولكن مع ذلك نرى من المناسب البحث في الخبر المتواتر لتشخيص كيفية إيجابه للعلم وتحصيل الميزان الفنّي له ولو في الجملة؛ لأنّ فهم كيفية إنتاج التواتر للعلم، وتحصيل الميزان الفنّي لذلك ـ ولو في الجملة ـ يؤدّي إلى إمكان اتّخاذ الخيارات المناسبة في فروع بحث المتواتر ـ كالتواتر الإجمالي والمعنوي ـ التي هي بحاجة إلى اتّخاذ اختيارات اتّجاهها.

وهذه الاختيارات تكون أكثر سداداً عندما يُبحث التواتر ويُتكلّم عن أسبابه، وسرعة حصول اليقين وبطئه، لكي لا تبقى المسألة مجرّد اصطلاح[1].

التواتر في اللغة

التواتر في اللغة هو: التتابع مع وجود فاصل زمنيّ، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ

(١) راجع: بحوث في علم الأصول، (الهاشمي): ج٤، ص٣٢٨. بحوث في علم الأصول، (حسن عبد الساتر): ج١٠، ص٧، مباحث الحجج والأصول العملية.

أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى...﴾[١] أي: متتابعين رسولاً بعد رسول بينهما فترة.

قال العلامة في الميزان نقلاً عن الأصمعي: «واترت الخبر أتبعت بعضه بعضاً وبين الخبرين هنيهة»[٢].

أمّا إذا لم يكن بين الإتيان الأوّل والثاني فاصل زمني، فيسمّى هذا التتابع: تواصلاً أو تداركاً؛ قال الفيروز آبادي في القاموس: «والتواتر: التتابع، أو مع فترات... وواتر بين أخباره وواتره مواترة ووتاراً: تابع، ولا تكون المواترة بين الأشياء إلّا إذا وقعت بينها فترة، وإلّا فهي مداركة ومواصلة»[٣].

وقال الزبيدي في التاج: «والتواتر: التتابع: تتابع الأشياء، أو مع فترات وبينها فجوات. وقال اللحياني: تواترت الإبل والقطا وكلّ شيء، إذا جاء بعضه في إثر بعض، ولم تجئ مصطفّة. وليست المتواترة كالمتداركة والمتتابعة ... وقال مرّة: المتواتر: الشيء يكون هنيهة ثمّ يجيء الآخر، فإذا تتابعت فليست متواترة، إنّما هي متداركة ومتتابعة ... وقال ابن الأعرابي: ترى يتري، إذا تراخى في العمل فعمل شيئاً بعد شيء ... وأصل هذا كلّه من الوتر وهو الفرد، وهو أنّي جعلت كلّ واحد بعد صاحبه فرداً فرداً. والخبر المتواتر: أن يحدثه واحد بعد واحد...»[٤].

فظهر من كلمات اللغويين أنّهم يستعملون التواتر للدلالة على التتابع الذي يتخلّله فترة، لكنّ العلماء عندما استعملوا لفظة التواتر في كتب الدراية والحديث: «أرادوا منه المعنى الأقلّ استعمالاً وهو التتابع مطلقاً، ولواضع

---

(١) المؤمنون: ٤٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم: ج ١٥، ص ٣٣.

(٣) القاموس المحيط: ج ٢، ص ١٥٢.

(٤) تاج العروس من جواهر القاموس: ج ٧، ص ٥٨٠.

الاصطلاح أن يصطلح وفق ما تقتضيه طبيعة علمه»[(١)].

التواتر في الاصطلاح

بُحِثَ التواترُ في العلوم الثلاثة؛ المنطق والدراية والأصول، والذي يظهر أنّ علماء الأصول أخذوا التعريف من المناطقة، ونحن نذكر بعض التعريفات له:

قال السيّد المرتضى: «الخبر المتواتر: خبر قوم بلغوا في الكثرة إلى حدّ حصل العلم بقولهم»[(٢)].

وقال ابن الشهيد الثاني: «المتواتر: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. ولا ريب في إمكانه ووقوعه. ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك، فإنّه بهت ومكابرة، لأنّا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والأمم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات، ولا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم، وما ذلك إلّا بالإخبار قطعاً»[(٣)].

وفي معجم لغة الفقهاء: «تواتر الخبر: رواية جمع من الناس لا يمكن تواطؤهم على الكذب على مثلهم من أوّل السند إلى منتهاه»[(٤)].

وقال في نهاية الأصول: «فالمتواتر عبارة عن إخبار جماعة بلغوا في الكثرة حدّاً يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عمداً أو خطأً، فهو خبر يوجب بنفسه العلم بالواقع»[(٥)].

وقال في «مباني الأعلام»: «خبر بلغ رواته في كلّ طبقة حدّاً يؤمَن معه

---

(١) أصول الحديث، الدكتور عبد الهادي الفضلي، دار الكتاب الإسلامي قم: ص٧١.

(٢) رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٨٣.

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين، مصدر سابق: ص ١٨٤.

(٤) معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية: ص ١٥٠.

(٥) نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٤٨٦.

تواطؤهم على الكذب، ويرسم بأنّه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه»[(١)].

وجاء في كتاب رسائل في دراية الحديث: «ما بلغت رواته من الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم ـ أي: اتّفاقهم ـ على الكذب، واستمرّ ذلك الوصف في جميع الطبقات، حيث تعدّد بأن يرويه قوم عن قوم، وهكذا إلى الأولى، فيكون أوّله في هذا الوصف كآخره، ووسطه كطرفيه، ليحصل الوصف ـ وهو استحالة التواطؤ على الكذب ـ للكثرة في جميع الطبقات»[(٢)].

وقال الحكيم: «ويراد به: إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وصدورهم جميعاً عن خطأ أو اشتباه أو خداع حواسّ، على أن يجري هذا المستوى في الإخبار في جميع طبقات الرواة، حتّى الطبقة التي تنقل عن المعصوم مباشرة. فلو تأخّر التعدّد في طبقة ما، أو فُقد أحد تلكم الشروط، خرج عن كونه متواتراً إلى أخبار الآحاد، لأنّ النتائج ـ كما يقول علماء الميزان ـ تتبع دائماً أخسّ المقدّمات»[(٣)].

وقال الشيخ المظفّر: «المتواترات: وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشكّ ويحصل الجزم القاطع؛ وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتّفاق خطئهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبيّ محمّد (صلّى الله عليه وآله) وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

هذا القيد الأخير لم يذكره المؤلّفون من المنطقيين والأصوليين. وذِكْره ـ فيما

---

(١) مباني الأعلام في أصول الأحكام (مباحث الظن)، إلياس الشريفي، مركز الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ: ص٢٠٨.

(٢) رسائل في دراية الحديث، أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث للطباعة والنشر ـ قم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ: ج١، ص١٥٨.

(٣) الأصول العامّة للفقه المقارن، مصدر سابق: ص ١٩٤-١٩٥.

أرى ـ لازم؛ نظراً إلى أنّ الناس المجتمعين كثيراً ما يخطئون في فهم الحادثة على وجهها حينما تقتضي الحادثة دقّة الملاحظة... ألا ترى أنّ المشعوذين يأتون بأعمال يبدو أنّها خارقة للعادة فينخدع بها المتفرّجون؛ لأنّهم لم يرزقوا ساعة الاجتماع دقّة الملاحظة. ولو انفرد الشخص وحده بمشاهدة المشعوذ لربّما لا يشاهده يطحن الزجاج بأسنانه ويخرجه إبراً، أو يطعن نفسه بمدية ولا يخرج الدم، بل قد تنكشف له الحيلة بسهولة»[١].

وقال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «عُرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة بأنّها: اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية»[٢].

وقد ناقش العلماء هذه التعاريف نقضاً وإبراماً، فإنّ بعضها ـ مثلاً ـ لم يذكر قيد «الكثرة» الضروري في تحصيل التواتر؛ «لأنّه لو حصل القطع مثلاً من اجتماع ثلاثة أفراد على خبر، لا يقال إنّه متواتر في مصطلحهم بل إنّه خبر واحد محفوف بقرائن قطعية أو مستفيض»[٣].

وبعضهم لم يذكر قيد «عادة» في استحالة وامتناع التواطؤ على الكذب، وهذا القيد ضروري، كما ستعرف بعد قليل. وبعضهم اكتفى بامتناع التواطؤ على الكذب، ولم ينفِ احتمال الخطأ والاشتباه، فإنّ كذب المخبر كما يحصل من التواطؤ على الكذب، فكذلك يحصل من كذب كلّ واحد من المخبرين على حدةٍ ومستقلّاً بدواعٍ مختلفة، كالحبّ والبغض مثلاً الموجود في الأفراد، أو بداعٍ واحد على نشر أكذوبة معيّنة من غير تواطؤ.

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ص ٣٣٣.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٢٧.

(٣) أنوار الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٣٧٨.

فما يمكن أن يقال في تعريف التواتر: هو إخبار جماعة بلغوا حدّاً من الكثـرة يمتنع معهم ـ عادة ـ تواطؤهم عـلى الكـذب وصـدورهم جميعاً عـلى خطـأ أو اشتباه أو خداع حواسّ، ويحصل من نفس إخبارهم بالعلم.

وبالنسبة لقيد «عادة» المذكور في التعريف نقول: إنّ جميع الأمور تنقسم إلى ممكن ومحال، والمحال على قسمين، فتارة تكون الاستحالة ذاتية عقلية، وأخـرى تكون عادية عقلائية، فمثلاً بالنسبة إلى «اجتماع النقيضين» يحكم العقل ـ بما هـو عقل ـ باستحالته الذاتية، ولا يكون هناك أيّ احتمال للخلاف، أمّـا بالنـسبة إلى الصعود إلى سطح القمر من دون واسطة ــ مـثلاً ـ فـإنّ العقـل وإن لم يحكـم باستحالته وامتناعه في نفسه، لكنّه يحكم باستحالته في نطاق العـادة وحـدودها، والعقل ـ بما هو عقل مجرّداً عن ملاحظة العادة ـ لا ينفي احتمال الخلاف، بل إنّ هذا الاحتمال سينتفي بملاحظة العادة وواقع الأمر.

وبالرجوع إلى تعريف التواتر نرى أنّ امتناع واستحالة التواطؤ على الكذب أو الخطأ والاشتباه وخداع الحواسّ، إنّما هو نوع من أنواع الاستحالة العاديـة لا العقلية، فإنّ العقل ـ بما هو هو ـ لا يمنع من احتمال تواطؤ الجميع على الكذب، أو أن يكـون جمـع المخـبرين مخطئـين، أو أن تجتمـع دواعـي الكـذب أو الخطـأ والاشتباه في جميع المخبرين وفي كلّ الطبقات، إلّا أنّ ذلك بعيد وممتنع بحـسب العادة والواقع.

إذاً فمستوى العلم الحاصل من التواتر هو العلم العـادي، والـذي يمتلـك صفات العلم الذاتي العقلي في الحجّية والكاشفية وقوّة الـدفع إلى مـؤدّاه، ونفـي احتمال الخلاف في حدود العادة. وإلى هذا أشار الوحيد البهبهاني في فوائده، حيـث قال: «إن العلم العادي مـساوٍ للعقـلي في المنـع عـن النقـيض، إلّا أنّـه بملاحظـة العادة، وتجويزه للنقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العـادة. وأيّ عقـل يجوّز أن يصير أرواث الحمير دفعة ـ كلّ واحد منها ـ آدمياً عالماً بجميع العلـوم،

وماهراً في جميع الفنون ومزيّناً بأنواع الجواهر واليواقيت، إلى غير ذلك. نعم مع قطع النظر عن العادة يجوّزه، وليس عنده مثل اجتماع النقيضين»[١].

تفسير التواتر منطقياً وأصولياً

وقع الكلام بين الأعلام في تفسير كيفية حصول اليقين من التواتر، فاختار المنطق الأرسطي أنّ اليقين إنّما يحصل نتيجة القياس المنطقي، وخالف السيّد الأستاذ في ذلك فاختار أنّه إنّما يحصل من الاستقراء؛ فالبحث يقع في موردين:

الأوّل: تفسير المنطق الأرسطي للقضية المتواترة

تفترض المدرسة الأرسطية أنّ التواتر يستنتج من القياس المركّب من مقدّمتين تمثّل الأولى صغراه وتمثّل الثانية كبراه.

أمّا الصغرى فهي: تواجد عدد كبير من المخبرين بوقوع حادثة معيّنة كموت زيد مثلاً، وهذه المقدّمة وحدها لا تنتج اليقين بوقوع الحادثة.

وأمّا الكبرى فهي: أن كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب، وحتى يمتنع تواطؤ هذا العدد الكبير من المخبرين على الكذب، لابدّ من سلب الطرف النقيض، أي: سلب احتمال الخلاف، وإذا سلبناه كانت النتيجة: اليقين بهذه القضية المخبر عنها، وهي موت زيد.

بعبارة أخرى: إنّ معنى امتناع تواطؤ هذا العدد الكبير من المخبرين هو صدق أحدهم على الأقلّ. وإلّا يلزم القول بالتواطؤ، وهو ممتنع بحسب الفرض، ومع صدق الواحد تثبت القضية المخبر عنها.

وحيث إنّ اليقين الحاصل من التواتر قائم على أساس قياس منطقيّ مؤلّف

---

(١) الفوائد الحائرية، للشيخ الوحيد البهبهاني، الناشر: دار الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٥هـ: ص ١٢٩ـ١٣٠.

من صغرى وكبرى؛ لذا كان من اليقين الموضوعي الاستنباطي.

ولّما كانت القضية المتواترة هي من القضايا البديهية الضرورية الستّ التي تنتهي إليها كلّ قضايا البرهان، من هنا لابدّ أن تكون كلتا مقدّمتي القياس بديهية وضرورية؛ أمّا الصغرى فبداهتها واضحة؛ لأنّها من القضايا المحسوسة. وأمّا الكبرى فإنّ المنطق الأرسطي يفترضها عقلية، ومن القضايا الأوّلية في العقل، ومن هنا عدّ المنطق الأرسطي المتواترات في القضايا الضرورية الستّ التي تنتهي إليها كلّ قضايا البرهان. فالقضية المتواترة عند المنطق الأرسطي هي قضية عقلية أوّلية كاستحالة اجتماع النقيضين.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «عُرّفت القضية المتواترة في المنطق بأنّها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية، على نحو يمتنع تواطؤهم على الكذب، وهذا الكلام يرجع في تحليله إلى أنّ القضية المتواترة دليليّتها تنحلّ إلى مقدّمتين: صغرى وكبرى. والصغرى هي: أنّه قد اجتمع عدد كبير على الإخبار عن وجود حادثة (مّا) كموت زيد. والكبرى هي: حكم العقل بأنّه يمتنع اجتماع هذا العدد الكبير ـ كالألف مثلاً ـ وتواطؤهم على الكذب. فإذا طبّقت الكبرى على الصغرى أنتج حينئذٍ: أنّ هذه الحادثة ثابتة وصحيحة.

ومنطق أرسطو يفترض أنّ المقدّمة الثانية عقلية وليست مستمّدة من المشاهدات والتجارب الخارجية، بل هي ممّا يستقلّ بها العقل كاستقلاله بقانونية استحالة اجتماع الضدّين، ومن هنا جعلوا القضية المتواترة إحدى القضايا الأوّلية الستّ في كتاب البرهان؛ باعتبار أنّ كبراها قضية عقلية أوّلية، وإلّا فنفس القضية المتواترة ـ وهي: موت زيد ـ بحسب تحليل المنطق قضية مستدلّة بقياس فيه كبرى وصغرى، فالمقدّمة الأولى صغرى، والثانية كبرى، وموت زيد نتيجة.

إذن: فالقضية المتواترة ليست أوّلية، بل هي قضية مستدلّة، وإنّما القضية

الأوّلية هي الكبرى في القياس، وهو الحكم العقلي الذي هو عبارة عن (امتناع اجتماع ألف مخبر عن موت زيد على الكذب)، وبهذه المناسبة جعلت القضية المتواترة أوّلية»[١].

وهذا التصوّر للقضية المتواترة له نظيره في القضايا التجريبية، التي تعدّ من البديهيات الستّ، فإنّ المنطق يرى أنّ علّية الحادثة الأولى للحالة الثانية التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرّات مستنتجة من مجموع مقدّمتين أيضاً:

صغرى: وهي اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عددٍ كبير من المرّات، كما في ارتفاع الصداع عند تناول حبّة الأسبرين، فالحادثة الثانية (وهي ارتفاع الألم) اقترنت بالحادثة الأولى (وهي تناول حبة الأسبرين)، وهكذا لو جرّبنا مرّة ثانية وثالثة ورابعة... فإننا سوف نرى اقتران الحادثة الثانية بالحادثة الأولى، فنقول: قد اقترن الصداع مع تناول حبّة الأسبرين في مرّات عديدة. فهذه هي الصغرى.

وهذا الاقتران إمّا أن يكون صدفة، وإمّا لأنّ تناول المصاب حبّة الأسبرين علّة لارتفاع الصداع عنه، من هنا نحتاج إلى ضمّ الكبرى القائلة: بأنّ الاتّفاق والصدفة لا يكون دائمياً، بمعنى: أنّه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كلّ هذه المرّات صدفة؛ لأنّ الصدفة لا تتكرّر لهذه الدرجة.

فتكون النتيجة هي: أنّ هذا الاقتران المتكرّر للحادثة الثانية بالأولى الثابت بالتجربة ليس اتّفاقاً وصدفة، بل هو بنحو العلّيّة.

والصغرى ـ كما هو واضح ـ بديهية حسّية، أمّا الكبرى فيرى المنطق الأرسطي أنّها قضية عقلية أوّلية، ولا يمكن أن تكون قضيّة تجريبيّة يقام عليها البرهان والدليل، وإلّا لامتنع الوصول إلى قضيّة يقينيّة من التجربة؛ إذ سوف

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص ٧.

تكون كلّ تجربة بحاجة إلى تجربة أخرى، وكلّ قضيّة لابدّ من إجراء التجربة عليها مجدّداً، وهذا يؤدّي عندهم إلى الدور أو التسلسل الممتنع.

ولذلك قالوا باستحالة كون هذه الكبرى ثابتة بالتجربة وبالبرهان، وإنّما العقل يؤمن ويصدّق بها إيمانا أوّليّاً، ولذلك تشكّل الكبرى والأساس الذي يعتمد عليه القياس الاستنباطي في كلّ القضايا التجريبيّة، فكيف يعقل أن تكون هذه الكبرى تجريبيّة أيضاً وثابتة بالدليل والبرهان؟!

والأستاذ الشهيد يرى أنّ الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة والكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية واحدة، لذا قال: «وإذا دقّقنا النظر وجدنا أنّ الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة مردّها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة»؛ باعتبار أنّ الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة هي أن كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. فلو سألتهم: لماذا يمتنع تواطؤ مئة على الكذب؟ فإنّهم يقولون: لأنّ كذب المخبر يعني افتراض مصلحةٍ شخصيةٍ معيّنةٍ دعته إلى إخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أنّ مصلحة المخبر الأوّل في الإخفاء اقترنت صدفة بمصلحة المخبر الثاني في الإخفاء، فكذب علينا الاثنان، والمخبر الثالث أيضاً كذب لأنّ له مصلحة ثالثة، وصدفة اتّفقت هذه المصالح لأن يكذبوا علينا جميعاً، وهذا يعني تكرّر الصدفة مرّات عديدة.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الأرسطي الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المنطقي المؤلّف من المقدّمتين المشار إليهما سابقاً، واعتقد بأنّ القضيّة المستنتجة التي حصل اليقين بها هي قضيّة مستبطنة في المقدّمتين؛ إمّا لأنّها أصغر، أو لأنّها مساوية، ومن ثمّ فهي ليست أكبر من المقدّمات.

رأي الأستاذ الشهيد

الصحيح بنظر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعيّ استقرائيّ، وأنّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة على مصبّ واحد.

توضيح ذلك: أنّ السبب في تولّد اليقين في القضية التجريبية والمتواترة هو حساب الاحتمال، أمّا في القضية التجريبية فقد ذكرنا سابقاً أنّ اقتران الحادثة الثانية (الشفاء من الصداع) بالأولى (تناول حبّة الأسبرين) في القضيّة التجريبيّة يشكّل قرينة احتماليّة على أنّ هذا الاقتران إنّما هو لأجل أنّ الحادثة الأولى علّة للحادثة الثانية، وهذا الاحتمال في التجربة الأولى يكون ضعيفاً؛ لوجود احتمال أن لا يكون الأمر كذلك، وأنّ هناك علّة أخرى غير منظورة وغير مشخّصة كانت توجد صدفة كلّما اقترنت الحادثة الثانية بالأولى. ولكن تكرّر اقتران الحادثة الثانية بالأولى يشكّل قيمة احتماليّة كبيرة لفرضيّة عليّة الأولى للثانية، وفي الوقت نفسه تتناقص القيمة الاحتماليّة لافتراض علّة أخرى غير منظورة كانت توجد صدفة عند كلّ اقتران بين الحادثتين.

وكلّما ازدادت التجارب، كانت القيمة الاحتماليّة لافتراض العلّيّة أكبر، وكانت القيمة الاحتماليّة لافتراض علّة أخرى غير منظورة أضعف، حتّى تصل القيمة الاحتماليّة لفرض العلّة الأخرى غير المنظورة إلى درجة قريبة من الصفر، فيزول تلقائياً؛ لضآلته الشديدة؛ لأنّ الذهن البشري مخلوق على نحوٍ لا يحتفظ باحتمالاتٍ ضئيلة قريبة من الصفر. فاحتمال كون العلّة في شفاء المصاب بالصداع هو تناوله حبة الأسبرين وإن كان ضعيفاً في المرّة الأولى، إلّا أنّه يقوى في المرّة الثانية والثالثة والرابعة... حتّى يحصل اليقين.

وأمّا في القضية المتواترة فالكلام السابق يأتي بعينه؛ فإنّ المخبر الأوّل عندما يخبر عن حادثة ما، فإنّ احتمال صدقه ثابت بنسبة معيّنة، وهذا الاحتمال الناشئ

من الإخبار الأوّل يكون ضعيفاً؛ لوجود احتمال أن يكون هـذا الإخبـار كاذبـاً؛ لوجود مصلحة دعت المخبر إلى الكذب، فإذا أخبر شـخص آخـر بـنفس هـذه الحادثة فإنّ نسبة احتمال الصدق تقوى، ونسبة احتمال الكذب تضعف؛ وذلـك لأنّ مبرّر الصدق في الخبرين ـ وهو صدور الكلام من المـتكلّم واقعـاً ـ واحـد، بينما مبرّر الكذب في الخبرين متعدّد؛ لأنّ معناه أنّ مصلحة الأوّل في الكذب قد اقترنت صدفة واتّفاقاً مع مصلحة المخبر الثاني في الكذب.

وهكذا كلّما ازداد عدد المخبرين قوي احتمال الـصدق؛ لأنّ مـبرّره واحـد، وضعف احتمال الكذب؛ لأنّ مبرّراته متعدّدة ومختلفـة، حتّـى يـصل إلى درجـة قريبة جدّاً من الصفر.

وممّا تقدّم اتّضح: أنّ نفس الكـبرى التـي افترضـها المنطـق القـديم والتـي تعتمد عليها القضية التجريبيّة والقضية المتواترة هي قضيّة مستنتجة من خـلال التجربة والاستقراء القائم على مبدأ حساب الاحتمالات؛ لأنّنا بعـد أن شـاهدنا في حوادث كثيرة أنّ لكلّ شيءٍ علّةً منظورة، ولم يقع صدفة، حكمنا بأنّ الصدفة لا تتكرّر. فعلى سبيل المثال: نحن إنّما عرفنا أنّ تواطؤ المخـبرين الكثـيرين عـلى الكذب ممتنع من خلال المعايشة والتجربة والاستقراء، والشاهد على ذلك: لـو فرضنا أنّ إنساناً وُضع في غابة منذ صغره ولم يعش في مجتمـع ولم يلتـق بأنّـاس، وبعد أن كبر وشبّ في ذلك المحيط سألتَه: هل يمكن أن يجتمـع ألـف شـخص على الكذب؟ فقد لا يستبعد ذلك، أمّا الإنسان الذي عاش في محيطـه الطبيعـي وعاشر الناس منذ صغره وحتّى كبره، لـو سـألته نفـس الـسؤال، فإنّـه سـوف يستبعد اجتماعهم على الكذب.

وإذا كثر إلى درجة يحصل لك منها اليقين بحسب قوانين الاحتمال، فحينئذ لا تستبعد الكذب فقط، بل تقول إنّه محال. والشاهد على ذلك أنّه كلّما زاد عـدد المخبرين يزيد الاطمئنان. فلو كانت قضية عقلية أوّلية كما في اجـتماع النقيـضين

محال، فأنت حتّى لو أقمت ألف برهان على استحالة اجتماع النقيضين فإنّ درجة الاطمئنان تبقى نفسها ولا تزداد. فزيادة درجة الاطمئنان في القضية الأولى بزيادة عدد المخبرين، يكشف عن أنّها استقرائية.

وهذا خير شاهد على كون (الصدفة لا تتكرر) قضية استقرائية تجريبية لا أوّلية عقلية، وإلّا لما ازداد الاطمئنان بها بسب كثرة المخبرين.

فتحصّل: أنّ الكبرى التي افترضها المنطق القديم هي قضية تجريبية وليست قضية عقلية أوّلية، وما دامت ثابتة بالتجربة فلا يمكن أن تكون هي السبب لحصول اليقين بالقضية التجريبية.

وقد أشار إلى هذا المطلب الأُستاذ الشهيد بقوله: «لا توجد هناك كبريات عقلية أوّلية في باب التواتر والتجربة تقضي بامتناع التواطؤ على الكذب أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أوّليّة قبلية، وانّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقرار والمشاهدات، أي: أنّها قضايا غير أوّلية؛ بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها لكنّا نحتمل عقلاً تكرر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير، وإنّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج. وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا، كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين»[1].

أضف إلى ذلك: أنّ حصول اليقين في القضية التجريبية والمتواترة لو كان ناشئاً من (أنّ الصدفة لا تتكرر)، فاللازم أن يحصل اليقين بشكل واحد في جميع الحالات، مع أنّا نلاحظ أنّ حصول اليقين يكون أسرع لو كان المخبرون في درجة عالية من الوثاقة أو كانت الظروف تساعد على صدق تلك القضية، وهكذا بالنسبة الى بقيّة العوامل المؤثّرة. وهذا شاهد وجدانيّ على أنّ السبب في

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٢٨.

حصول اليقين ليس هو تلك القضية التـي ادّعـى المنطـق الأرسـطي ثبوتهـا في العقل، وأنّها من القـضايا الـضرورية الواضـحة، وإلّا لـزم أن يكـون حـصول اليقين على منوالٍ واحد في جميع الحالات.

قال الأستاذ الشهيد: «وقد برهنّا في كتاب الأُسس المنطقية على عـدم كـون هذه القضايا قبلية أوّلية ببراهين عديدة، نقتصر هنا على واحد منها هو: أنّنا نجد أنّ مفردات كلّ قضية متواترة أو تجريبية كان احـتمال الـصواب والمطابقـة فيهـا أكبر، كان حصول اليقين بالنتيجة فيها أسرع وأشدّ. ففرق مثلاً بين شهادة ألف ثقة بوقوع شيء وشهادة ألف مجهول وجداناً، وهذا معنـاه: أنّ اليقـين الحاصـل من القضايا المذكورة يتأثّر بالقيم الاحتمالية لكلّ مفردة من مفرداتها، لا بقاعـدة عقلية قبلية موضوعها كمٌّ معيّن»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد عرفت في المنطق**» الأرسـطي، عنـدما يعـبّر الأسـتاذ الشهيد بـ(منطق)، فإنّ مراده المنطق الأرسطي لا منطق الاحتمال.

• قوله: «**إحداهما بمثابة الصغرى وهي: تواجد عدد كبـير مـن المخـبرين**»؛ لذلك وقع الكلام بين علماء الرجال في مقـدار هـذا العـدد؟ فمـنهم مـن قـال: ثلاثة، ومنهم من قال: أكثر، حتّى أوصله البعض إلى ثلاثمائة وثلاثة عشر.

• قوله (قدّس سرّه): «**يمتنـع تواطـؤهم عـلى الكـذب**»، مـن قبيـل: أنّ اجـتماع النقيضين محال، كذلك تواطؤ هذا العدد على الكذب محال.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه الكبرى يفترض المنطـق أنّهـا عقليـة ومـن القـضايا الأوّلية في العقل**»، فكما أنّ العقل يدرك أنّ اجتماع النقيضين محال، كذلك يـدرك أنّ اجتماع هذا العدد على الكذب محال.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٢٨.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية**»، ولكن تلك تعتمد على كبرى غير هذه الكبرى.

• قوله: «**إحداهما، بمثابة الصغرى وهي اقتران الحادثة الثانية الأولى في عدد كبير من المرّات**»، فنفس الإشكال وارد، أي: (عدد كبير من المرّات)، فإن سألت كم هو هذا العدد؟ وهل هو في كلّ الأزمنة؟ هذه كلّها أسئلة مبهمة لم يجب عنها المنطق الأرسطي. فعندما تقول إنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية، ما هو المراد من: دائمية وأكثرية؟ هل على مرّ الزمان لا تكون كذلك؟ فلابدّ أن ننتظر إلى قيام الساعة حتّى نرى أنّها أكثرية أم لا، أم المراد هذا الزمان؟

• قوله: «**إنّه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كلّ هذه المرّات صدفة**»، افترضوا: كلّما حدث الانجماد خارجاً، حدث الغليان داخل البيت، ومن الواضح أنّ الحادثة الأولى ليست علّة للحادثة الثانية، بل صدفة، وهذه الصدفة ـ بحسب الفرض ـ تتكرّر على مرّ الزمن، فلماذا تقولون أنّ الصدفة لا تتكرّر؟!

فأنتم تقولون إنّ كلّ اقتران متكرّر هو ليس صدفة بل علّة؛ لأنّ الصدفة لا تكون دائمية. أنا أجعل لكم صدفة دائمية مع عدم وجود العلّية، فالحالة الثانية وهي الغليان جاءت بعد الحادثة الأولى وهي الانجماد، والانجماد ليس علّة للغليان، فهنا حصل اقتران حادثة بحادثة أخرى ولا توجد علّية بينهما، فلابدّ أن يكون هذا الاقتران صدفة، وهذا معناه أنّ الصدفة تكرّرت.

إذن: لا الكبرى التي تستعملها القضية المتواترة تامّة، ولا الكبرى التي يستعملها التجريبي تامّة، فأنا أستطيع أن أجمع ألف شخص وكلّ منهم أعطيه ديناراً وأقول له: اكذب هذه الكذبة، وحينئذ لا يمتنع تواطئهم على الكذب. فلو كان هذا التواطؤ والاتّفاق ممتنعاً بالذات، لما أمكن لأحد أن يجمعهم على الكذب، كما هو الحال بالنسبة إلى اجتماع النقيضين، فحيث إنّ الاجتماع ممتنع ذاتاً، فلا يمكن لأحد أن يجمع بين الضدّين.

وبعبارة أخرى: نسأل أصحاب المنطق الأرسطي: هل التواتر يفيد اليقين؟

فإن قلتم: لا يفيد اليقين، **فهذا** يعني انسداد باب الشريعة؛ لأنّ القرآن إنّما وصل إلينا بالتواتر، فلو لم يكن يفيد اليقين فمن أين نثبت اليقين به؟!

وإن قلتم: إنّ التواتر يفيد اليقين ـ وهو ما تقولونه ـ **قلنا**: ما هو دليلكم على هذه الدعوى؟

ولكي يتّضح المطلب أكثر نقول: إنّ بحثنا ليس في اليقين الذي يكون مصيباً للواقع أو لا يكون، وليس البحث في أنّ ما نقطع به هل هو مطابق للواقع أم لا؛ لأنّنا قلنا فيما سبق أنّ للإصابة معنيين:

الأوّل: أنّه كاشف عن الواقع؛ مصيبٌ للواقع وغير مصيب.

الثاني: أنّه هل من حقي أن يحصل لي القطع واليقين؟

والبحث في المعنى الثاني لا الأوّل، فأنا على يقين بأنّ ما أعتقد به مطابقٌ للواقع الخارجي، بمعنى: عندي يقين بأنّ هناك نبيّاً وأنّ هناك رسالة وهناك أئمة، وأقطع أنّه مطابق للواقع الخارجي، ولكن لو جاءني مادّي وأنكر عليّ قطعي وناقشني بالمقدّمات التي اعتمدت عليها لحصول اليقين، هل توجب اليقين بغضّ النظر عن أنّ ما أعتقد به مطابق للخارج أم لا. فقد تكون تلك المقدّمات لا توصل إلى هذه النتائج، أي خطأ بالمعنى الثاني لا خطأ بالمعنى الأوّل.

ونحن ذكرنا في بحث حجّية القطع وتحديداً في بحث التجرّي أنّ الإصابة لها معنيان، فلعلّ شخصاً يحصل له قطع من خبر الواحد وقطعه مطابق للواقع، ولكنّه لو أراد في مقام المحاججة لا يستطيع أن يثبت قطعه. فليس البحث في أنّ المسلمين عندما قطعوا بالرسالة والمرسل والرسول أنّهم اشتبهوا ولا يوجد شيء، بل نحن على يقين من أنّ ما نعتقد به له مطابق خارجي، ولكن لو جاء أحدهم وناقش في متبنّياتنا، وقال: من قال لكم أنّ القرآن وحي؟ أقول: أنا على يقين من ذلك، يقول: كيف حصل لك يقين؟ يمكن أن يكون يقينك منشؤه هو

أنّك وُلدت من أبوين مسلمين وعشت في ظروف كلّها إيمان وإسلام ومنبر... كلّ هذا هيّأ لك الظرف بأنّ يحصل لك اليقين، وأنا عشت في ظرف ماديّ لا يؤمن بوجود الله ولا بالنبيّ ولا بأيّ شيء، وأنا لست معانداً، فكيف يحصل لي اليقين؟ أقول له: بالتواتر. يقول: كيف أنّ التواتر يفيد اليقين؟ أقول: قد اجتمع مئة وأخبروني بأنّ هناك شخصاً باسم النبي. فإن قال: يمكن أن يكونوا كاذبين. أقول: ثمّة كبرى عقلية تنصّ: أنّ هؤلاء بهذا العدد يمتنع اتّفاقهم على الكذب.

فلو ناقش في تماميّة الكبرى كما ناقش بها الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) فلا يبقى حينئذٍ دليل، بقطع النظر عن كون عقيدتي مطابقة للواقع أو غير مطابقة.

• قوله: «**وهذه الكبرى**»، وهي أنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**يعتبرها المنطق الأرسطي قضية عقلية أوّلية**»، كما أنّ اجتماع الضدّين محال، تكرّر الصدفة محال.

• قوله: «**ولا يمكن في رأيه أن تكون ثابتة بالتجربة**»، ولكنه (قدّس سرّه) يرى أنّ هذه الكبرى ثابتة بالتجربة أيضاً فهي استقرائية، فإذن: القضية التجريبية والقضية المتواترة استقرائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّها**»؛ لأنّ هذه القضية التي يعتبرها المنطق قضية أوّلية تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضية تجريبية.

• قوله: «**فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية**»، نحن نريد أن نرى أنّ التجربة توصل إلى اليقين، فنقول: لأنّها معتمدة على التجربة، وهذا دور.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ كذب المخبر**» في القضية المتواترة.

• قوله (قدّس سرّه): «**واعتقد بأنّ القضية المستدلّة ليست بأكبر من مقدّماتها**» بل هي إمّا مساوية أو أصغر.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلّية بينهما**»، هذا في القضية المتواترة على اللفّ والنشر غير المرتّب.

• قوله (قدّس سرّه) «**ومن المحتمل بطلانها**»، أي: بطلان القرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**غير أنّها**»، أي: غير أنّ تلك العلّة غير المنظورة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيزول تلقائياً لضآلته**»، وليس معنى ذلك أنّك تستطيع أن تحتفظ به ولكن تسقطه، بل أساساً أنت لا تستطيع أن تحتفظ به.

• قوله (قدّس سرّه): «**المنطق القديم**»، أي: الأرسطي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكلّما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح، كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتمالية أسرع**»، وهذا معناه: أنّ القضيّة المستقرأة قضية تجريبية لا قضية أوّلية.

• قوله: «**وعلى هذا الأساس**»، أي: على أساس أنّ هذه القضيّة تجريبية.

• قوله (قدّس سرّه): «**حصل اليقين بسببها بصورة أسرع**»، فلو أخبر أمثال سلمان وأبي ذرّ وعمّار والمقداد وبرير وأمثال هؤلاء بقضية معيّنة، فإنّ الإنسان يحصل له اليقين من إخبار ثلاثة أو أربعة منهم، أمّا لو جاء أولئك الذين تأريخهم مملوء بالكذب على رسول الله وأخبر ألف من أولئك بذلك الخبر فلا يحصل اليقين، فلو كانت القضيّة قضية عقلية لما تأثّرت بنوعية المخبرين؛ لأنّ القضيّة العقلية لا تتأثّر بنوعية المخبرين. فاجتماع النقيضين محال سواء أخبرَنا عادل أو فاسق، فتأثّر القضية بنوعية المخبرين يكشف لنا عن أنّها ليست عقلية بل معتمدة على التجربة والاستقراء.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكذلك الحال في الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين**» في القضيّة التجريبية.

(١٠٨)

الضابط للتواتر

- العوامل المؤثّرة في حصول اليقين من التواتر
  - ✓ العوامل الموضوعية
  - ✓ العوامل الذاتية

الضابط للتواتر

والضابطُ في التواتر: الكثرةُ العددية، ولكن لا يوجدُ تحديدٌ دقيقٌ لدرجة هذه الكثرةِ التي يحصلُ بسببها اليقينُ بالقضيةِ المتواترة؛ لأنّ ذلك يتأثّرُ بعواملَ موضوعيةٍ مختلفةٍ وعواملَ ذاتيةٍ أيضاً.

أمّا العواملُ الموضوعية:

فمنها نوعيةُ الشهود مِن حيثُ الوثاقةُ والنباهة.

ومنها تباعدُ مسالكهم وتباينُ ظروفهم؛ إذ بقدر ما يشتدُّ التباعدُ والتباينُ يصبحُ احتمالُ اشتراكهم جميعاً في كون هذا الأخبارِ الخاصّ ذا مصلحةٍ شخصيةٍ داعيةٍ إليه بالنسبة إلى جميع أولئك المخبرينَ ـ على ما بينهم من اختلافٍ في الظروف ـ أبعدَ بحساب الاحتمال.

ومنها: نوعيةُ القضيةِ المتواترة، وكونُها مألوفةً أو غريبة؛ لأنّ غرابتَها في نفسها تشكّلُ عاملاً عكسياً.

ومنها: درجةُ الاطّلاع على الظروف الخاصّةِ لكلِّ شاهدٍ بالقدر الذي يُبعِّدُ أو يُقرِّبُ بحساب الاحتمالِ افتراضَ مصلحةٍ شخصيةٍ في الإخبار.

ومنها: درجةُ وضوحِ المدركِ المدَّعى للشهود، ففرقٌ بين الشهادة بقضيةٍ حسّيةٍ مباشرةٍ كنزول المطر، وقضيةٍ ليست حسّيةً وإنّما لها مظاهر حسّيةٌ كالعدالة؛ وذلك لأنّ نسبةَ الخطأ في المجالِ الأوّلِ أقلُّ منها في المجال الثاني، وبهذا كان حصولُ اليقين في المجال الأوّلِ أسرع.

إلى غير ذلك مِن العواملِ التي يقومُ تأثيرُها إيجاباً أو سلباً على أساس دخلِها في حسابِ الاحتمال وتقييمِ درجته.

وأمّا العوامل الذاتية:

فمنها: طباعُ الناس المختلفةُ في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة، فإنّ هناك حدّاً أعلى مِن الضآلة لا يمكنُ لأيِّ ذهنٍ بشريٍّ أن يحتفظَ بالاحتمال البالغ إليه، مع الاختلافِ بالنسبة إلى ما هو أكبرُ من الاحتمالات.

ومنها: المتبنّياتُ القبليةُ التي قد تُوقِفُ ذهنَ الإنسان وتشلُّ فيه حركةَ حسابِ الاحتمال، وإن لم تكن إلاّ وهماً خالصاً لا منشأَ موضوعياً له.

ومنها: مشاعرُ الإنسان العاطفيةُ التي قد تزيدُ أو تنقصُ مِن تقييمِه للقرائن الاحتمالية، أو مِن قدرتِه على التشبُّث بالاحتمالِ الضئيلِ تبعاً للتفاعل معَه إيجاباً أو سلباً.

الشرح

ذكر الأستاذ الشهيد في هذا المقطع الضابط للتواتر، وهو الكثـرة العدديـة، وهذه الكثرة هي جوهر التواتر وضابطه؛ قال (قدّس سرّه) في بحوثـه: «إنّ الجانـب العددي، أي: الكثرة العددية للشهود، هي جـوهر التـواتر؛ باعتبـار أنّ الكثـرة العددية للشهود هي التي تصنع العلم الإجمالي الذي يكون لـه أطـراف كثـيرة، وبقدر ما يزداد الشهود تزداد أطراف العلم الإجمالي وتتراكم القيم الاحتماليـة في مصبّ القضية المتواترة ... لكن هذه الكثرة، لـيس بالإمكـان تحديـدها في رقـم معيّن، كأن يقال: إذا شهد مائة، أو أقلّ، أو أكثر، ونحـو ذلـك، كـما حـاولوا في الكتب وضع تحديدات كمّية للتواتر حتّى سمّاها الشهيد الثاني بسخف القـول، فذهب بعضهم إلى أنّ عدد الشهود ينبغي أن يكون ثلاثمائة وثلاثة عشر شـاهداً ناقلاً، وذهب الآخر إلى أنّه ينبغي أن يكون عددهم اثنـي عـشر شـاهداً نـاقلاً، وذهب الآخر إلى أنّه ينبغي أن يكـون عـددهم سـبعين شـاهداً نـاقلاً، وذهـب آخرون إلى أكثر من أربعة لئلّا تدخل البيّنة على الزنا في التواتر، كـما أنّ الأعـداد السابقة كانت لاعتبارات، والنكتة في جميعها أنّه بها تكون الحجّة، كما أقيمت بها الحجّة على الكفّار من قبل الأنبياء (علـيهم الـسلام)، وأنـت تـرى أنّ هـذه الأقـوال لم تصنع ميزاناً معيّناً وإنّما هي من فنون الجزافات، وما الذي أخرجـه عـن نظـائره ممّا ذكر في القرآن. ثمّ قال (قدّس سرّه): إنّ الميزان إنّما هو إفادة العلم، فالعـدد الـذي يفيد العلم هو التواتر، انتهى كلام الشهيد.

ونحن لا نوافق الشهيد الثاني على ذلك؛ إذ حتّى ما قاله (قدّس سـرّه) إنّما هو من باب تفسير الماء بالماء، وكلّ ذلك ناتج عن عدم تحديد صورة صـحيحة لجـوهر كاشفية التواتر.

وأمّا بعد تحديد جوهر كاشفية التواتر، حينئذٍ يعرف بأنّه ما دام ميزان الكاشفية وأساسها المنطقي هو حساب الاحتمالات والأسس المنطقية للاستقراء، حينئذٍ كلّ عامل يؤثّر في حساب الاحتمالات صعوداً أو نزولاً يكون هو المؤثّر في التواتر»[1].

إذن لا يوجد رقم معيّن لهذه الكثرة؛ لأنّ اليقين الحاصل بالتواتر يرتبط بالقيم الاحتمالية لكلّ مفردة من مفردات ذلك التواتر؛ فكلّما كانت القيمة الاحتمالية لصدق القضية في كلّ خبر من تلك الأخبار الكثيرة أكبر، كانت درجة اليقين الحاصلة بسببه أسرع.

العوامل المؤثرة في حصول اليقين من التواتر

هناك عوامل أخرى تؤثّر على الكثرة العددية للمخبرين من حيث مساهمتها ـ أي: العوامل ـ في سرعة أو بطء تحصيل اليقين، وبالتالي تقليل العدد اللازم للمخبرين للوصول إلى اليقين أو زيادته.

وهذه العوامل يمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأوّل: عوامل موضوعية.

الثاني: عوامل ذاتية.

الأوّل: العوامل الموضوعية المؤثّرة في التواتر

وهي العوامل التي ترتبط بالمحدّثين والشهود من قبيل:

أوّلاً: نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة، «فإنّه كلّما كانت مفردات التواتر، أي: كلّ واحد واحد من الشهود أكثر وثاقة وأصدق لهجة، كان حصول التواتر أسرع، مثلاً: حينما يكون الشهود كلّهم من طبقة الثقات فقد لا

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الأصول والحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٢٤.

يحتاج التواتر إلّا إلى نصف أو ربع أو عشر ما يحتاجه التواتر حينما يكون الشهود من طبقة دنيا، أو أخرى غير ثقات، وهذا برهان واضح؛ وذلك لأنّنا بعد أن فرضنا أنّ التواتر إنّما تكون كاشفيته باعتبار تجميع وتراكم الاحتمالات الناشئة من الشهادات، إذن كلّما كانت مفردات هذه الاحتمالات أقوى، سوف يكون الوصول إلى النتيجة أسرع، فالشاهد إذا كان ثقة ويظنّ بصدقه بدرجة احتمال ثمانين بالمائة، إذن سوف تتجمّع احتمالات من وزن ثمانين بالمائة، وهكذا إذا كان الشاهد يحمل درجة صدق أكثر من هذا.

بينما إذا كان انساناً اعتيادياً، ودرجة صدقه خمسين بالمائة، إذن عملية التجميع هنا سوف تكون من احتمالات من وزن خمسين بالمائة، ومن الواضح أنّ النتيجة ـ وهي الوصول إلى اليقين ـ سوف تكون أبطأ حصولاً من الأولى، وهذا بحسب الحقيقة مربوط بكاشفيّة الخبر الواحد وكونه هو أيضاً يخضع لحساب الاحتمالات، فإنّ كاشفية الخبر حينما نأخذ الخبر الواحد تكون بحسب حساب الاحتمالات وحسب علم إجماليّ، فإذا أخذنا المخبر بقطع النظر عن أيّ استقراء خارجي وبقطع النظر عن المحتملات العقليّة، فمن الممكن أن يُعطى لصدقه قيمة احتمال خمسين بالمائة، ولكذبه خمسين بالمائة، على أساس افتراض أنّه يوجد علم إجماليّ بأنّه إمّا صادق وإمّا كاذب، والعلم الإجمالي نسبته إلى الطرفين على حدّ واحد، وكل واحد من الطرفين يأخذ نصف رقم اليقين.

إلّا أنّ هذا فرض تجريديّ، وإلّا فإنّه حينما تتوفّر عندنا استقراءات بحسب الخارج، حينئذٍ سوف نربط بالاستقراء عدد صدق كلّ إنسان في مجموع إخباراته بالنسبة إلى ما مضى، فمثلاً: إذا رأينا أنّ الإنسان هذا يصدق في كلّ عشر مرّات خمس مرّات، إذن سوف تتطابق النسبة الاستقرائيّة مع النسبة التجريديّة وهي خمسون بالمائة، لكن إذا فرض بالاستقراء أنّه يصدق في كلّ عشرة إخبارات ثمانية إخبارات، إذن بعد ذلك سوف يكون احتمال صدقه بحساب الاحتمال

ثمانية على عشرة، يعني ثمانين بالمائة لا خمسين بالمائة؛ وذلك لأنّ دواعي الصدق فيه أكثر من دواعي الكذب، وهذه مرتبة من مراتب الوثاقة.

وقد يفرض أنّ النسبة أقلّ، كما إذا علم أنّه يصدق في كلّ عشرة إخبارات مرّة واحدة، إذن فهذا احتمال الصدق استقرائياً بالنسبة إليه بحساب الاحتمالات، هو واحد على عشرة»[1].

ثانياً: تباعد مسالك الشهود وتباين ظروفهم وأوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية، فكلّما كان اختلافهم في هذه النواحي كبيراً كان حصول اليقين من التواتر أسرع، «وهذا مطلب أدركه القدماء بالفطرة، ولهذا اشترطوا في التواتر أن يكون الشهود من ملل وأديان عديدة ومختلفة.

وهذه المحاولات كلّها تشير إلى جوهر النكتة، وهي كون جوهر التواتر هو حساب الاحتمالات؛ إذ من البعيد جدّاً اتّفاق مصلحة هؤلاء الشهود صدفة على الإخبار وشهادة واحدة.

وإذا كانت هذه هي النكتة، حينئذٍ كلّما كانت الشهود أكثر كان احتمال أن يكون لهم غرض شخصيّ في هذه الإخبارات أبعد، وحينئذٍ من الواضح أنّ هؤلاء الشهود كلّما كانوا متباينين في الظروف والمصالح يصير احتمال اتّفاقهم في المصالح الشخصيّة أبعد، وحينئذٍ يكون شهاداتهم أقوى احتمالاً وأسرع لليقين»[2].

ثالثاً: نوعية القضية المتواترة وطبيعتها من حيث كونها مألوفة لدى السامع أو غريبة، فإنّ لذلك تأثيراً واضحاً في سرعة حصول اليقين من الخبر وبطئه. فكلّما كانت القضية مألوفة لدى السامع، حصل اليقين لديه بشكل أسرع. «وتوضيحه: أنّ القضيّة لها نحوان من البعد في نفسها.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه.

النحو الأوّل: البعد بلحاظ حساب استقرائيّ في عللها وأسباب وجودها في الطبيعة، فمثلاً: فرض دجاج له أربعة قوائم، هو أمر بعيد قلّما يتّفق في الطبيعة، وهذا الاستبعاد نشأ من استقراء العلل وأسباب القضيّة، وبالاستقراء ثبت أنّ عوامل تثنية القوائم في الدجاج أكثر من عوامل التربيع فيه، وهذا استبعاد استقرائيّ نشأ من استقراء العلل والأسباب.

النحو الثاني: هو استبعاد ناشئ من كثرة البدائل المحتملة.

فمثلاً: إذا طرق بابك طارق لا يُعرف من هو، فهنا هذا الطارق مردّد بين آلاف الناس؛ لأنّ آلافاً من الناس يطرقون الباب عادة. حينئذٍ، فاحتمال أن يكون الطارق (زيد)، هو احتمال واحد من ثلاثة آلاف طارق إذا كان احتمال الذين يطرقون الباب يومياً ثلاثة آلاف طارق، إذاً هذا احتمال ضعيف، وضعف هذا الاحتمال نشأ من كثرة البدائل المحتملة لا من الاستقراء، حينئذٍ ما قلناه من أنّ ضعف الاحتمال للقضيّة المتواترة في نفسها يؤدّي إلى بطء عمليّة التواتر، إنّما هو من القسم الأوّل لا الثاني، يعني: في القسم الأوّل، وهو فيما إذا كانت القضيّة المتواترة بعيدة الاحتمال في حدّ ذاتها يحتاج إثباتها بالتواتر، وحصول اليقين بها إلى عدد أكبر ممّا إذا كانت قضيّة طبيعيّة في نفسها، فمثلاً: لو أخبرك عدد قليل من الناس بأنّ الدجاجة بيضاء اللون، فهنا قد يحصل لنا اليقين، لكن إخبار عدد أكبر من هذا العدد بكثير عن الدجاجة بأنّ لها أربعة قوائم، لا يحصل لنا منه اليقين، لضعف القضيّة المخبر عنها بنفسها، فهي بعيدة الاحتمال وتحتاج إلى شهادات أكثر بكثير من الأوّل حتّى يحصل لنا اليقين، وهذا شيء مطابق مع الوجدان، لأنّه في الأخبار الغريبة يحتاج إلى شهادات أكثر كي يحصل لنا اليقين.

ونكتة ذلك: أنّ كاشفيّة التواتر إنّما هي بتقوية الاحتمال الثابت للقضيّة في نفسها؛ إذ كلّما كان هذا الاحتمال القبلي للقضيّة أضعف، حينئذٍ يحتاج إلى

شهادات أكثر، ولا ينطبق هذا على البعد الناشئ من كثرة البدائل؛ لأنّ هذا الطارق للباب ـ في المثال المتقدّم ـ المردّد بين ثلاثة آلاف، بمجرّد أن يخبرك واحد ثقة بأنّ فلاناً يطرق الباب يحصل لك اليقين عادة، وهذا دليل (إنّي) على أنّ ضعف الاحتمال القبلي للقضيّة المنقولة، إذا كان هذا الضعف ناشئاً من كثرة البدائل المحتملة فلا يضرّ بكاشفية الشهادات، بخلاف ما إذا كان ناشئاً من استقراء بلحاظ حساب علل تلك الشهادات»[1].

رابعاً: درجة الاطّلاع على الظروف الخاصّة لكلّ شاهد من حيث ما يعتقده أو يتبنّاه وبالقدر الذي يبعّد أو يقرّب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الإخبار. وإن شئت قلت: ملاحظة القضية التي أخبر عنها المخبر ومقايستها مع ما يعتقده ويتبنّاه سلفاً. فإن كانت القضية التي أخبر عنها تتلاءم وتنسجم مع متبنّياته ومعتقداته السابقة، كان احتمال وجود مصلحة شخصية فيها دعته إلى الإخبار عنها كبيراً. أمّا لو كانت على خلاف متبنّياته السابقة، كان احتمال وجود المصلحة أضعف.

خامساً: درجة وضوح المدرك المدّعى للشهود، ففرق بين الشهادة بقضية حسّية مباشرة كنزول المطر ونشوب الحريق، وقضية ليست حسّية وإنّما لها مظاهر حسّية كالعدالة. وإن شئت قلت: أن يكون الأخبار مستنداً إلى الحسّ، كما لو أُخبر بكلام شخص سمعه المخبر أو حادثة شاهدها بعينه، أمّا الإخبار المستند إلى الظنّ والاعتقاد فهو لا يفيد القطع لدى السامع؛ وذلك لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه في الأمور الظنّية الحدسية الاجتهادية لا يزول وجداناً من السامع، وبالتالي لا يحصل له يقين بذلك الأمر الحسّي المنقول عنه، إلّا أن يقوم السامع بنفسه بتحصيل اليقين عن ذلك الأمر الحدسي عن طريق البرهان

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٣٠.

والاستدلال، ولكن المحصّل عندئذٍ لا يستند إلى التواتر بل إلى ذلك البرهان والاستدلال فلا يزول التواتر علماً في هذا الأمر.

ويلحق بالأمور الحسّية: الأمور القريبة من الحسّ التي لها آثار محسوسة، كبعض الصفات النفسانية مثل الكرم والشجاعة، فهي لها آثار محسوسة في الخارج، فيكون الاحساس بتلك الآثار إحساس بأمر حسّي في نظر العرف والعقلاء، فيكون ملحقاً بالإخبار عن أمر حسّي ومفيداً لحصول العلم واليقين من التواتر من خلال زوال احتمال الكذب والخطأ منه، إلّا أنّ هذا اليقين يكون الحصول عليه بسرعة أبطأ من اليقين المحصّل من الأمر الحسّي المباشر.

فتحصّل: أنّه كلّما كانت القضية أقرب إلى الحس، كانت إلى الصدق أقرب. فمثلاً: لو فرض أنّنا نحتاج في نزول المطر إلى عشر شهادات، فإنّنا بالنسبة لعدالة زيد نحتاج إلى أكثر من هذا العدد كي يحصل لنا اليقين.

«ونكتة هذا واضحة على أساس حساب الاحتمالات؛ إذ في مقام تجميع القرائن والاحتمالات سوف تجمع احتمالات قويّة وأقرب إلى اليقين في القضية الأولى، وهي نزول المطر، بخلاف الاحتمالات في القضية الثانية، فإنّها أضعف وأبعد عن الصدق إلّا إذا تجمّعت احتمالات أكثر»[1].

الثاني: العوامل الذاتية المؤثّرة في التواتر

وهي العوامل التي ترتبط بنفسية السامع للخبر ومن يراد ثبوت القضية له بالتواتر، من قبيل:

أوّلاً: طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة، فإنّ هناك حدّاً أعلى من الضآلة لا يمكن لأيّ ذهن بشري أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه، كما لو كانت واحداً من المليون؛ فإنّ الذهن البشري السليم لا يحتفظ

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٣٢.

بمثل هذه القيمة ولا يلتفت إليها في تعاملاته. نعم، هناك بعض القيم الاحتمالیّة التي تختلف فيها طبائع الناس، فبعض الناس يحتفظ ببعضها ويعتني بها عمليّاً، في حين إنّ البعض الآخر لا يحتفظ بها ولا يلتفت إليها، وإن التفت إليها فهو لا يعتني بها من الناحية العملية.

وهذا يعني أنّ القيم الاحتماليّة تتأثّر ـ من حيث الزيادة أو الضآلة ـ بمدى احتفاظ الذهن البشري لهذه الدرجة، وبالتالي سوف تؤثّر سلباً أو إيجاباً على سرعة حصول اليقين أو بطئه، ممّا يتطلّب قلّة أو كثرة المفردات.

ثانياً: المتبنّيات القبلية أو الشبهات الموجودة في ذهن السامع التي قد توقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال، «كما لو فرض أنّ إنساناً كان لمدّة بعيدة من الزمن يعتقد بالخلاف، بحيث أصبح هذا الاعتقاد عادة نفسانية له، فمثل هذا الاعتقاد والألفة النفسية للخلاف يشكّل مانعاً نفسانياً عقلياً بحيث يكون تأثير التواتر فيه أبعد وأبطأ من تأثيره في من لم يكن عنده هذا الاعتقاد بالخلاف»[1].

يقول العلامة الحلّي في بيان هذا الشرط: «أن لا يكون قد سبق شبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر»[2].

ثالثاً: مشاعر الإنسان العاطفية التي قد تزيد أو تنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية، أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل معه إيجاباً أو سلباً، فإنّ الإنسان وإن كان قد خلقه الله تعالى له عقل وعاطفة، لكنّه أحياناً يحكّم عاطفته على عقله، وحينئذٍ قد يكون هذا المطلب الذي يراد إثباته

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٣٣.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلّامة الحلّي، مكتب الإعلام الإسلامي،إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمّد علي البقال، ١٤٠٤هـ: ص ٢٠٠.

بشهادات الشهود، على خلاف عاطفته على نحو تشكّل عاطفته وحبّه لضدّه حجاباً بينه وبين إدراكه العقلي للحقيقة، وهذه حالة توجب بطء حصول اليقين كما توجب أن يكون عدد الشهود أكثر بكثير ممّا لو حكّم عقله الذي به يزول هذا الحجاب؛ إذ بزوال هذا الحجاب من العاطفة يستطيع العقل مع القلّة من الشهود السيطرة على العاطفة وإدراك الحقيقة.

أضواء على النصّ

- قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ ذلك**»، أي:؛ لأنّ حصول اليقين بالقضية المتواترة.
- قوله (قدّس سرّه): «**يتأثّر بعوامل موضوعية**»، الخارجة عن المتيقَّن.
- قوله (قدّس سرّه): «**وعوامل ذاتية أيضاً**»، العوامل المرتبطة بذات المتيقَّن.
- قوله (قدّس سرّه): «**تباعد مسالكهم**»، أي: تباعد المسالك العقائدية للشهود.
- قوله (قدّس سرّه): «**وتباين ظروفهم**»، أي: وتباين ظروف الشهود جغرافياً.
- قوله (قدّس سرّه): «**وكونها مألوفة أو غريبة**»، فكلّما كانت القضيّة مألوفة، يحصل التواتر منها بشكل أسرع.
- قوله (قدّس سرّه): «**وذلك؛ لأنّ نسبة الخطأ في المجال الأوّل**»، أي: في المجال الحسّي أقلّ منها في المجال الثاني أي الحدسي.
- قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ هناك حدّاً أعلى من الضآلة لا يمكن لأيّ ذهن بشري أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه**»، هذا مقدار متّفق عليه عند البشر، واحد بالمليار ـ مثلاً ـ هذا حدّ أعلى لا يحتفظ به الذهن البشري.
- قوله (قدّس سرّه): «**ومنها: المتبنّيات القبلية**»، فالإنسان الذي يعتقد سلفاً أنّه مجبر لكي تثبت له أنّ الجبر باطل، تحتاج إلى أدلّة كثيرة، وأمّا من لم يعرف أنّ الإنسان مجبر أم مختار، فلا تحتاج إلى أدلّة كثيرة لإثبات بطلان الجبر له. من هنا نعرف أنّ المتبنّيات القبلية تؤثّر في سرعة وضعف حصول اليقين.

(١٠٩)

تعدّد الوسائط في التواتر

كيفية تحقّق ملاك التواتر في الخبر مع الواسطة

تعدّد الوسائط في التواتر

إذا كانت القضيةُ الأصليةُ المطلوبُ إثباتُها ليست موضعاً للإخبارِ المباشرِ في الشهادات المحسوسة، وإنَّما هي منقولةٌ بواسطة شهاداتٍ أخرى كما هو الغالبُ في الروايات، فلابدّ مِن حصولِ أحدِ أمرينِ ليتحقّقَ ملاكُ التواتر.

أحدُهما: أن تكونَ كلُّ واحدةٍ من تلك الشهاداتِ الأخرى موضوعاً للإخبار المباشر المتواتر، وهكذا يُلحظُ التواترُ في كلّ حلقة.

والآخر: أن تبدأَ عمليةُ تجميع القرائنِ الاحتماليةِ على أساس حسابِ الاحتمالِ مِن القيمِ الاحتماليةِ للخبر غيرِ المباشرِ، فتلحظُ القيمةُ الاحتماليةُ لقضيةٍ يشهدُ شخصٌ بوجودِ شاهدٍ بها، وتُجمعُ مع قيمٍ احتماليةٍ مماثلة، وهكذا حتّى يحصلَ الإحرازُ الوجدانيّ.

وهذا طريقٌ صحيحٌ، غير أنّه يكلّفُ افتراضَ عددٍ أكبرَ مِن الشهاداتِ غيرِ المباشرة؛ لأنّ مفرداتِ الجمعِ أصغرُ قيمةً منها في حالةِ الشهاداتِ المباشرة.

كيفية تحقق ملاك التواتر في الخبر مع الواسطة

إنّ القضية المتواترة تارة يتلقّاها الإنسان مباشرة فيستمع بنفسه للشهادات التي يتكوّن منها التواتر، كما لو أخبر عشرة أشخاص بنزول المطر وافترضنا أنّ العشرة كافية لحصول التواتر، فهذه شهادات محسوسة ومباشرة، ففي هذه الصورة لا إشكال.

وأخرى يكون الناقلون للقضية الأصلية المراد إثباتها ليسوا هم الطبقة الأولى من الشهود وإنّما هم الطبقة الثانية أو الثالثة أو الرابعة ... كما هو الغالب في الروايات، ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّه كيف يثبت عندنا القضية المتواترة ثبوتاً قطعياً، وكيف يتحقّق ملاك التواتر؟

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): لابدّ من حصول أحد أمرين ليتحقّق ملاك التواتر:

أحدهما: أنّه في مقام الثبوت القطعي لها لا يكفي أن ينقل لنا عن كلّ واحد واحد، فلو فرض أنّ الذين نقلوا لنا حديث الغدير وكوّنوا التواتر مائة صحابي، فلا يكفي أن ينقل لنا عن كلّ صحابي تابعي فيكون في الطبقة الأولى مائة، وفي الطبقة الثانية مائة.

بعبارة أخرى: لو افترضنا أنّ التواتر يحصل بأربعة أشخاص؛ زيد، عمرو، بكر، خالد، فلو نقل الخبر هؤلاء الأربعة ـ الذين يشكّلون الطبعة الأولى لنقل الخبر ـ تحقّق التواتر. فلو نقل الخبر الطبقة الثانية فلا يكفي أن يكون عندنا من ينقل عن زيد ومن ينقل عن عمرو ومن ينقل عن بكر ومن ينقل عن خالد، أي: لا يكفي نقل الأربعة عن الأربعة في حصول التواتر في الطبقة الثانية؛ لأنّ الذي ينقل عن الشخص الأوّل واحد فيكون خبره خبر آحاد لا خبر متواتر،

فلكي يتحقّق التواتر في الطبقة الثانية لابدّ أن ينقل عن زيد أربعة وعن عمرو أربعة وعن خالد أربعة وعن بكر أربعة، وهذا يعني أنّنا نحتاج في الطبقة الثانية إلى ستّة عشر شخصاً، وهكذا كلّما زادت الطبقات يزداد عدد المخبرين. وهذا هو معنى ملاحظة التواتر في كلّ حلقة.

قال الأستاذ الشهيد في بحوثه وهو في مقام نقل قول الغير: «يحتاج إثبات المتواتر وإحرازه بنحو قطعيّ أن يتواتر النقل عن كلّ واحد من هؤلاء الشهود الصحابة، فلو كان الحدّ الأدنى للتواتر مائة صحابي، فلا بدّ أن ينقل لنا القضية عن كلّ صحابي مائة تابعي، ولا يكفي تابعي واحد، لأنّه إذا فرض أنّ التواتر كان يتكوّن من مائة شهادة، فبالنسبة إلينا يوجد مائة واقعة؛ لأنّ كلّ شهادة واقعة لا بدّ من إحرازها لكي تثبت القضية المنقولة من قبل المائة، فلو أنّ كلّ واحدة من هذه الشهادات نقلها واحد لكان معنى هذا أنّ كلّ حادثة منقولة بخبر الواحد، إذاً فلا تثبت هذه الحوادث، فإنّ هؤلاء المائة تابعي لا ينقلون الحديث النبويّ مباشرة، وإنّما ينقل كلّ واحد منهم كلام الصحابي الذي تتلمذ عليه، إذاً فبالنسة لنا لا يثبت التواتر بهذا النحو، بل ينحصر إثباته بأن يخبر عن كلّ صحابي العدد المتواتر كما ذكرنا آنفاً، ونفس الشيء يقال عن طبقات سلسلة سند الرواية».

وهذا الطريق أقرب ما يكون إلى الخيالية منه إلى الواقعية؛ إذ على أساسه لا يتّفق للقضية المتواترة مصداق عادة إلّا في البديهيات والضروريات التي لا تحتاج إلى إثبات.

والآخر: ولعلّه هو الطريق المتعارف والمعتمد عليه في تحقّق التواتر: افترضوا أن قيمة الخبر في الطبقة الأولى خمسين في المائة، فعندما نأتي إلى قيمته في الطبقة الثانية نجدها تضعف؛ لأنّ تلك قضية مباشرة وهذه قضية غير مباشرة، فإذن أعطينا قيمة نصف للقضية الأولى فلهذه نعطي قيمة ربع. وإذا أعطينا قيمة

ربع للقضية الأولى فلهذا نعطي قيمة ثمن، فإذا كنّا نحتاج في الأولى إلى عشرة هنا نحتاج إلى عشرين، فإذن نحتاج إلى عدد أكبر؛ لأنّ القيم الاحتمالية تكون أضعف، فلكي ينمو الاحتمال نحتاج إلى عدد أكبر، فإذا كنا نحتاج في الطبقة الأولى إلى عشرة من المخبرين حتّى نصل إلى اليقين بحساب الاحتمال، فلكي ينمو الاحتمال في الطبقة الثانية ويصل إلى اليقين نحتاج إلى عشرين.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «أن نفترض أنّ كلّ صحابي لم تتواتر شهادته، وإنّما نقل واحد عنه، إذاً فهناك عندنا عدد من الشهادات، نسمّي كلّ واحدة منها شهادة مركّبة، يعني أنّ كلّ تابعي لو كنّا في عصر التابعين مثلاً، يشهد بشهادة الصحابي التي هي شهادة بالحديث النبوي، فهذا يسمّى شهادة مركّبة، ففي هذا المقام نأخذ واحداً من هذه الأخبار مع الواسطة ونقول: إنّ هذا الواحد من الأخبار مع الواسطة، ما هي قيمته الاحتمالية في إثبات ما ينقله عن شهادة الصحابي؟ فمثلاً: القاسم بن محمد بن أبي بكر، نقل حديث الغدير عن عمر، فما هي القيمة الاحتمالية لثبوت شهادة الشاهد الأوّل بخبر القاسم بن محمد بن أبي بكر؟ مثلاً: لنفرض بمقتضى الأصل الأوّلي: أنّ قيمته الاحتمالية خمسون بالمائة، ثمّ نقول: ما هي القيمة الاحتمالية الإثباتية بالنسبة للتابعين الذين ينقلون هذه القضية؟ وهنا: العدد يتضاعف، لأنّه ناتج ضرب قيمة شهادة التابعي بقيمة احتمال الحديث النبوي، فهنا احتمال أن يكون التابعي صادقاً خمسون بالمائة، وعلى احتمال صدقه فالصحابي هل هو صادق كذلك أو لا؟ فيه احتمالان.

أحدهما: هو أن يكون صادقاً خمسين بالمائة.

ثانيهما: هو أن يكون كاذباً خمسين بالمائة.

إذن فاحتمال صدق الصحابي خمسون بالمائة، فنضرب خمسين بالمائة قيمة احتمال صدق التابعي، بخمسين بالمائة قيمة احتمال صدق الصحابي، فيكون احتمال صدقهما معاً (خمسة وعشرون بالمائة)، أي: (ربع)، إذن: فنحن لو كنّا

نسمع الحديث من الصحابي مباشرة لكان قيمة احتمال الصدق خمسين بالمائة، لكن نحن سمعناه من التابعي عن الصحابي، إذن قيمة احتماله ستكون ناتج ضرب نصف في نصف، فيكون قيمة احتمال صدور هذا الحديث من النبيّ (صلّى الله عليه وآله) (ربع)، أي: خمسة وعشرون بالمائة.

وأنت تعلم أنّنا قد ذكرنا سابقاً أنّ جوهر كاشفية التواتر إنّما هو بتجميع القيم الاحتمالية على مصبّ واحد، حينئذٍ نحن مع كلّ خبر تابعي، أي الخبر مع الواسطة، نتعامل معه بلحاظ كاشفيته عن آخر السلسلة، أي الحديث النبوي، لا بلحاظ كاشفيته عن حديث الصحابي، ونعطيه رقماً احتمالياً، وهو (ربع)، ثمّ نجمع هذه الاحتمالات الربعية وهي كثيرة جدّاً، إلى أن يصل لنا بحساب الاحتمالات اليقين بالقضية المنقولة عن النبي(صلّى الله عليه وآله)، غايته أنّنا نحتاج إلى عدد أكبر من الروايات؛ لأنّ المتواترات ذات قيمة احتمالية ضعيفة»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**كما هو الغالب في الروايات**»، فإنّ الروايات الموجودة بين أيدينا ليست من إخبارات الطبقة الأولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا طريق صحيح غير أنّه يكلّف افتراض عدد أكبر من الشهادات غير المباشرة**»، أمّا بناءً على الطريق الأوّل، فإذا كنّا نحتاج إلى عشرة مخبرين في الطبقة الأولى فإنّنا في الطبقة الثانية نحتاج إلى مائة؛ لأنّ كلّ واحد لابدّ أن يكون متواتراً فيحتاج إلى عشرة.

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٣٥.

(١١٠)

أقسام التواتر

- دور المضعّف الكمّي والكيفي في حصول التواتر
- التواتر الإجمالي
- وجود المضعّف الكمّي والكيفي في التواتر المعنوي
- وجود المضعّف الكمّي والكيفي في التواتر اللفظي

أقسام التواتر

إذا واجهْنا عدداً كبيراً من الأخبار فسوفَ نجدُ إحدى الحالاتِ التالية:

الحالةُ الأولى: أن لا يوجدَ بينَ المدلولاتِ الخبرية مشتركٌ يخبرُ الجميعُ عنه، كما إذا جمعْنا بطريقةٍ عشوائيةٍ مائة روايةٍ مِن مختلفِ الأبواب، وفي هذه الحالةِ مِن الواضحِ أنّ كلَّ واحدٍ مِن تلك المدلولاتِ لا يثبتُ بالتواتر، وإنّما يقعُ الكلامُ في إثبات أحدِها على سبيل العلمِ الإجماليِّ لكي تُرتَّبَ عليه آثارُ العلم الإجمالي.

والتحقيقُ في ذلك: أنّ قيمةَ احتمالِ كذبِ الجميع ضئيلةٌ جدّاً؛ لوجود مضعّفٍ وهو عددُ الاحتمالاتِ التي ينبغي أن تُضرَبَ قيمُها من أجل الحصول على قيمةِ احتمالِ كذبِ الجميع، وكلّما كانت عواملُ الضربِ كسوراً، تضاءلت نتيجةُ الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل، وهذا ما نسمّيه بالمضعّفِ الكمّي، فيكونُ احتمالُ كذب الجميع ضئيلاً جدّاً، ويحصُلُ في المقابل اطمئنانٌ بصدقِ واحدٍ على الأقلّ، ولكنّ هذا الاطمئنانَ يستحيلُ أن يتحوّلَ إلى يقينٍ بسبب الضآلة.

ووجهُ الاستحالةِ: أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مائةِ خبرٍ كاذبٍ في مجموع الأخبار، وهذه المائةُ التي التقطْناها تشكّلُ طرفاً من أطرافِ ذلك العلمِ الإجماليّ، وقيمةُ أحتمالِ انطباقِ المعلومِ الإجماليِّ عليها تساوي قيمةَ احتمالِ انطباقِه على أيّ مائةٍ أخرى تُجمَعُ بشكل آخر، فلو كان المضعّفُ الكمّي وحدَه يكفي لإفناءِ الاحتمالِ لزال احتمالُ الانطباقِ على أيّ مائةٍ نفرضُها، وهذا يعني زوالَ العلم الإجماليّ، وهو خلفٌ.

وهكذا نعرفُ أنّ درجةَ احتمال صدقِ واحدٍ مِن الأخبار على الأقلّ تبقى

اطمئناناً، وحجّيةُ هذا الاطمئنان مرتبطةٌ بتحديد مدى انعقادِ السيرةِ العقلائية على العمل بالاطمئنان، وهل تشملُ الاطمئنانَ الإجماليَّ المتكوّنَ نتيجةَ جمعِ احتمالاتِ أطرافه أو لا ؟ إذ قد يُمنعُ عن شمولِ السيرةِ لمثل هذه الاطمئناناتِ الإجمالية.

الحالةُ الثانية: أن يوجدَ بيَن المدلولاتِ الخبريةِ جانبٌ مشتركٌ يشكّلُ مدلولاً تحليلياً لكلّ خبر، إمّا على نسقِ المدلولِ التضمّني، أو على نسقِ المدلول الالتزاميّ، مع عدم التطابقِ في المدلول المطابقيِّ بكامله، كالإخباراتِ عن قضايا متغايرةٍ، ولكنّها تتضمّنُ جميعاً مظاهرَ مِن كرمِ حاتمٍ مثلاً.

ولا شكّ هنا في وجودِ المضعّف الكمّي الذي رأيناه في الحالة السابقةِ يُضافُ إليه مضعّفٌ آخرُ، وهو أنّ افتراضَ كذبِ الجميع يعني وجودَ مصلحةٍ شخصيةٍ لدى كلِّ مخبرٍ دعَتْهُ إلى الإخبار بذلك النحو، وهذه المصالحُ الشخصيةُ إن كانت كلُّها تتعلّقُ بذلك الجانبِ المشترك، فهذا يعني أنّ هؤلاءِ المخبرين على الرغم من اختلافِ ظروفِهم وتبايُنِ أحوالِهم اتّفقَ صدفةً أن كانت لهم مصالحُ متماثلةٌ تماماً.

وإن كانت تلك المصالحُ الشخصيةُ تتعلّقُ بالنسبة إلى كلّ مخبرٍ بكاملِ المدلولِ المطابقيّ، فهذا يعني أنّها متقاربةٌ، وذلك أمرٌ بعيدٌ بحساب الاحتمالات، وهذا ما نسمّيه بالمضعّف الكيفي، يضافُ إلى ذلك المضعّفِ الكمّي، ولهذا نجدُ أنّ قوّة الاحتمال التي تحصلُ في هذه الحالةِ أكبرُ منها في الحالةِ السابقة.

والاحتمالُ القويُّ هنا يتحوّلُ إلى يقينٍ بسبب ضآلةِ احتمالِ الخلاف، ولا يلزمُ من ذلك أن ينطبقَ هذا على كلّ مائةِ خبرٍ نجمعُها؛ لأنّ المضعّفَ الكيفيَّ المذكورَ لا يتواجدُ إلاّ في مائةٍ تشتركُ ولو في جانبٍ مِن مدلولاتِها الخبرية.

الحالةُ الثالثة: أن تكونَ الإخبارات مشتركةً في المدلول المطابقيِّ

بالكامل، كما إذا نقلَ المخبرونَ جميعاً أنّهم شاهدوا قضيةً معيّنةً مِن قضايا كرمِ حاتم، وفي هذه الحالةِ يوجدُ المضعّفُ الكمّيُّ والمضعّفُ الكيفيُّ معاً، ولكنَّ المضعّفَ الكيفيَّ هنا أشدُّ قوّةً مِنه في الحالةِ السابقة؛ وذلك لأنّ مصالحَ الناسِ المختلفينَ كلّما افتُرِضَ تطابُقها وتجمُّعها في محورٍ أضيقَ كان ذلك أغربَ وأبعدَ بحساب الاحتمالات؛ لما بينهم مِن الاختلافِ والتباينِ في الظروفِ والأحوال، فكيف أدّت مصلحةُ كلِّ واحدٍ مِنهم إلى نفسِ ذلك المحورِ الذي أدّتْ إليه مصلحةُ الآخرين؟

هذا مِن ناحيةٍ، ومِن ناحيةٍ أخرى: إذا كان الكلُّ ينقلونَ واقعةً واحدةً بالشخصِ، فاحتمالُ الخطأِ فيهم جميعاً أبعدُ ممّا إذا كانوا ينقلونَ وقائعَ متعدّدةً بينها جانبٌ مشترك.

وفي هذه الحالةِ كلّما كان التوحّدُ في المدلولِ أوضحَ والتطابقُ في الخصوصياتِ بينَ إخبارات المخبرينَ أكملَ، كان احتمالُ الصدقِ أكبرَ والمضعّفُ الكيفيُّ أقوى أثراً، ومن هنا كان اشتمالُ كلِّ خبرٍ على نفس التفاصيلِ التي يشتملُ عليها الخبرُ الآخر مؤدّياً إلى تزايد احتمالِ الصدقِ بصورةٍ كبيرة.

ومن أهمّ أمثلةِ ذلك: التطابقُ في صيغةِ الكلامِ المنقولِ، كما إذا نقلَ الجميعُ كلاماً لشخصٍ بلفظٍ واحد؛ لأنّنا نتساءلُ حينئذٍ: هل اتّفقَ أن كانت للجميعِ مصلحةٌ في إبراز نفسِ الألفاظِ بعينِها مع إمكان أداءِ المعنى نفسِه بألفاظٍ أخرى؟ أو كان هذا التطابقُ في الألفاظِ عفوياً وصدفةً؟ وكلُّ ذلك بعيدٌ بحساب الاحتمالات، ومِن هنا نستكشفُ أنّ هذا التطابقَ ناتجٌ عن واقعيةِ القضية وتقيّدِ الجميع بنقلِ ما وقعَ بالضبط.

وعلى ضوءِ ما ذكرناهُ يتّضحُ الوجهُ في أقوائيةِ التواترِ اللفظيِّ مِن المعنويّ، والمعنويِّ مِن الإجماليِّ، كما هو واضحٌ.

الشرح

يعدّ البحث في أقسام التواتر من الأبحاث الدقيقة والمهمّة والتي يكثر الابتلاء بها في جميع المعارف الدينية، خصوصاً في المباحث العقدية، وفي هذا المقطع يريد الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أن يفرّق بين أقسام التواتر الثلاثة، على أساس نظرية الاستقراء، وعلى أساس النتيجة التي وصلنا إليها في البحوث السابقة وهي: أنّ التواتر يقينٌ موضوعيٌّ استقرائيّ، لا يقينٌ موضوعيٌّ قياسيّ.

أقسام التواتر

قسَّم الأعلامُ التواتر، إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: التواتر اللفظي: وهو عبارة عن إخبار جماعة عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم، سواء كان الإخبار بلفظٍ واحد بعينه، كما أخبر الجميع عن كرم حاتم بقولهم: حاتم كريم، أم كان الإخبار بألفاظ مترادفة، كما لو قال الأوّل: حاتم كريم، وقال الثاني: حاتم جواد، وقال الثالث: حاتم سخيّ، وسواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله (عليه السلام): «**إنّما الأعمال بالنيات**»[1]، كما ادُّعي تواتره، أو بعضه كلفظ: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»، وحديث: «**من حفظ على أمتي أربعين حديثاً**»[2]، حيث نصّ الشيخ الأنصاري على تواتره بقوله: «النبوي المستفيض بل المتواتر»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١، ص٤٩، باب استحباب نيّة الخير والعزم عليه، ح١٠. أمالي الطوسي: ص٦١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص٩٤، باب وجوب العمل بأحاديث النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، ح٥٨.

(٣) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٠٧.

الثاني: التواتر المعنوي: وهو أن يشترك جميع المخبرين بنقل معنى واحد وبألفاظ مختلفة، بحيث يكون ذلك المعنى مدلولاً مشتركاً لكلّ خبر؛ قال المحقّق المروّج في منتهى الدراية: «هو إخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتمال كلّ منها على معنى مشترك بينها سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقية كالإخبار بأنّ (الهرّة طاهرة) أو (أنّها نظيفة) أو أن (السنّور نظيف) وهكذا، حيث إنّ المتواتر في كلّ قضية هو معناها المطابقي أعني طهارة الهرّة، أم بالدلالة التضمّنية، مثل ما ورد في حرمان الزوجة عن بعض التركة، فإنّ نفس الحرمان في الجملة متواتر، وإنّما الخلاف فيما تحرم عنه، أم بالدلالة الالتزامية كالإخبار الواردة في غزوات مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) وحروبه، فإنّ كلّ واحدة من تلك الحكايات خبر واحد، لكنّ اللازم المترتّب على مجموعها ـ وهي شجاعته (عليه السلام) ـ متواتر»[1].

الثالث: التواتر الإجمالي: وهو أن تنقل جماعة كبيرة أخباراً كثيرة متعدّدة ومختلفة في اللفظ والمعنى والمدلول، ولا يوجد بينها جانب مشترك، لا بنحو المدلول المطابقي، ولا بنحو المدلول التضمّني، ولا بنحو المدلول الالتزامي، ولكن نتيقّن بصدق بعضها، فلا تخبر عن ألفاظ معيّنة أو مضمون واحد، ولكن نتيقّن بأنّ هذه الأخبار الكثيرة المختلفة لا يمكن أن تكون جميعها كاذبة، بل لابدّ أن يكون بعضها صادقاً وصادراً، ولكنّ هذا البعض المعلوم الصدق والصدور غير واضح ومتميّز بشخصه، بل إنّه معلوم بالإجمال، فنعلم إجمالاً بصدق بعضها وإن لم يتحدّد بعينه.

قال المحقّق المروّج: «التواتر الإجمالي، هو: اصطلاح جديد من المصنّف ولم نعثر عليه في كتب الدراية، وقد فسّره في حاشية الرسائل في مقام الجواب عن

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج٤، ص٤٢٢.

الأخبار المتقدّمة بقوله: وأمّا عن الأخبار، فبأنّ غاية تقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لاختلافها بحسبها كما لا يخفى، إلّا أنّه يقطع بصدور بعضها إجمالاً بحيث يستحيل عادة أن يكون كلّها كاذبة، وهو كافٍ في المنع، ولا يخفى أنّ قضية ذلك أن يؤخذ بأخصّ الطائفة التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكلّ»[1].

والغرض من عقد هذا البحث هو معرفة هل التواتر بجميع أقسامه يفيد العلم أم يفيده في بعضها دون بعضها الآخر؟

دور المضعف الكمي والكيفي في حصول العلم

تقدّم في البحوث السابقة أنّ الكثرة العددية لها دور كبير في حصول العلم بالقضية المتواترة؛ باعتبار أنّه كلّما ازداد عدد المخبرين ضعفت القيمة الاحتمالية لكذب القضية التي أخبروا عنها، وهذه الكثرة العددية ليست هي السبب التامّ وراء حصول ذلك العلم، بل هناك شيء آخر وراء الكثرة العددية يشكّل معها السبب التام في حصول العلم. وهذا الشيء نطلق عليه المضعّف الكيفي، بينما نطلق على الكثرة العددية: المضعّف الكمّي. وهذان اصطلاحان أشار لهما الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في المتن، وفهمُهما مقدّمةٌ لفهم المطلب محلّ الكلام، فنقول:

أمّا المضعّف الكمّي: فيقصد منه الكثرة العددية التي تؤدّي بحسب الاعتماد على قانون الضرب في نظرية حساب الاحتمال إلى تقليل القيمة الاحتمالية لعدم الصدور، وبالتالي إلى تحصيل اليقين بالصدور؛ إذ كلّما اجتمعت القيم الاحتمالية التي هي كسور عشرية مع بعضها، قلّ الناتج الذي هو احتمال كذب الجميع وعدم صدور القضية.

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج٤، ص٤٢٣.

وأمّا المضعّف الكيفي: فيقصد منه اجتماع دواعي الكذب للمخبرين أو أسباب الخطأ والاشتباه على قضية واحدة، فمثلاً: لو كان هناك مجموعة كبيرة من الرواة اتّفقوا فيما بينهم على عرض مضمونٍ كاذب على الناس، فحدّث كلّ واحد منهم بمضمونٍ كاذب يختلف عن مضمون أصحابه، فهنا لا يوجد في البين غرابه، إنّما الغرابة تظهر لو تحدّث جميع هؤلاء الرواة الكثيرين بمضمون واحد؛ لأنّ الناس مختلفون في أفكارهم وطبائعهم ومصالحهم الشخصية، وبالتالي فإنّ اجتماع دواعي الكذب لدى الرواة سيُضعف من قيمة احتمال كذب الجميع وبالتالي تقوية احتمال صدق الصدور.

من هنا سوف نبحث عن أقسام التواتر الثلاثة لنعرف أيَّ الأقسام يوجد فيه كلا المضعّفين، وأيّها يكون فاقداً لأحدهما أو لكليهما؟

التواتر الإجمالي

لو افترضنا أنّنا جئنا إلى كتاب الكافي ووضعنا يدنا على مائة رواية من رواياته، واحدة في باب الصلاة وأخرى في باب الخمس، وثالثة في باب الحجّ وهكذا إلى مائة رواية من أبواب مختلفة لا يوجد بينها أيّ جامع مشترك، لا في المدلول المطابقي، ولا في المدلول التضمّني، ولا في المدلول الالتزامي، وإنّما اشتراكها ـ فقط ـ أنّها أُخذت من كتاب الكافي، فهل هذه الروايات كلّها كاذبة؟ أم كلّها صحيحة؟ أم بعضها كاذب، والآخر صحيح؟

اعتماداً على نظرية الاحتمال، لا يمكننا القول أنّ جميع هذه الروايات صحيحة؛ لأنّ وضع اليد على هذه الروايات كان بشكل عشوائي، فمن البعيد جدّاً بحساب الاحتمال أنّنا من باب الصدفة وضعنا اليد على ما هو صحيح من أخبار الكافي. وكذلك من البعيد جدّاً أن تكون كلّ هذه الأخبار كاذبة، لنفس الكلام. فيبقى الاحتمال الثالث وهو أنّ بعض تلك الروايات كان صحيحاً. من هنا وقع الكلام في أنّه هل يمكن إثبات إحدى هذه الروايات على سبيل العلم

الإجمالي بحيث يسوغ لنا القول: إنا نعلم إجمالاً بصدور رواية واحدة على الأقل، وبالتالي تترتّب على ذلك آثار العلم الإجمالي؟

فقد يتبادر إلى الذهن: أنّه بحسب القواعد التي أسّسها الأستاذ الشهيد إذا رفعنا عدد الروايات فلعلّنا نصل إلى اليقين؛ لأنّه كلّما ازداد الاحتمال المقابل ضعفاً وصل إلى قريب من الصفر، وحينئذٍ يحصل اليقين.

ولكن الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يرى أنّه لا يمكن أن يحصل اليقين بهذا التواتر، وإن كانت قيمة احتمال كذب الجميع قريبة من الصفر، نعم يحصل اطمئنان بصدق واحدة على الأقلّ، ولكن يستحيل أن يتحوّل هذا الاطمئنان، إلى العلم واليقين؛ بسبب ضآلة احتمال الكذب.

توضيح ذلك: قد يقول قائل: نحن نزيد الأطراف فنجعلها ألف رواية، والألف نجعلها عشرة آلاف، وعندئذٍ احتمال كذب الجميع يصل إلى الصفر، وهذا يعني أنّ واحدة من الروايات صحيحة يقيناً. الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يرى أنّ هذا الكلام غير تامّ، والصحيح هو: أنّنا مهما زدنا الاحتمال لا نصل إلى اليقين، بمعنى: أنّ الاحتمال المقابل يبقى في الذهن البشري ولا يزول. نعم، نصل إلى الاطمئنان، وتحوّلُ هذا الاطمئنان إلى اليقين بسبب ضآلة احتمال الكذب مستحيلٌ؛ لأنّ هناك قانوناً آخر نقّحه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في الأسس المنطقية للاستقراء، حاصله: أنّ هذه المائة رواية التي التقطت من كتابٍ يحتوي على ألف رواية ـ مثلاً ـ فيها علمٌ إجماليّ، وهو أنّ واحدة منها صادقة بنحو الاطمئنان، والبقيّة يحتمل أن تكون كاذبة. إذن يوجد عندنا علم إجماليّ أطرافه مائة رواية بنحو الإجمال والعشوائية. وهذا العلم الإجمالي تارة هو طرف في علم إجماليّ آخر، وأخرى ليس هو طرفاً في علم إجماليّ آخر.

وفي محلّ الكلام: إذا افترضنا أنّ علمنا الإجمالي هو فرد من علم إجماليّ آخر، فلو افترضنا أنّ مجموع روايات كتابٍ ما هي عشرة آلاف رواية، فهو يحتوي

على عشر مئات، واحدة من هذه العشرة كاذبة، فهنا يوجد علم إجماليّ بأنّ مائة واحدة من المئات العشر كاذبة، وهذه المائة هي طرف في ذلك العلم الإجمالي، فتحصّل أنّ هناك علم إجماليّ ـ أوّلي ـ أطرافه مائة، وعلم إجماليّ ثانٍ أطرافه عشرة، والعلم الإجمالي الأوّل طرف في العلم الإجمالي الثاني، فلو كان بالإمكان ـ في ضوء نظرية الاحتمال ـ بأنّ واحدة من هذه المئات تصل إلى اليقين بأنّ واحدة منها صادقة، فهذا معناه أنّها خرجت عن طرفية العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي أطرافه عشر مئات، فلو قطعتَ بأنّ هذه المئات العشر ليست كلّها كاذبة بل واحدة منها صادقة، فحينئذٍ تخرج عن طرفية العلم الإجمالي، وهذا الذي قلته هنا تستطيع أن تقوله في الطرف الثاني، أي: في المائة الثانية من المئات العشرة، وهكذا في الطرف الثالث والرابع... وهذا خلف ما فرض من أنّ هناك علماً إجمالياً بأنّ واحدة منها على الأقلّ كاذبة، إذن لا يمكن أن يصل هذا إلى اليقين بأنّه جميعاً ليس كاذباً وإلّا للزم منه اليقين بأنّ جميعه ليس كاذباً، وهذا خلف ما فرضنا من وجود علم إجماليّ بوجود مائة كاذبة قطعاً. فلابدّ أن يصل إلى مرحلة الاطمئنان ولا يصل إلى اليقين.

ويمكن أن نصوغ وجه الاستحالة بشكل آخر فنقول: إنّه يستحيل أن يتحوّل الاطمئنان ـ بسبب ضآلته ـ إلى يقين؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الأخبار، وهذا المائة التي التقطناها بشكل عشوائي تشكّل طرفاً من أطراف ذلك العلم الإجمالي، وقيمة احتمال انطباق المعلوم الإجمالي على هذه المائة تساوي قيمة احتمال انطباقه على أيّ مائة أخرى؛ لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي صالح للانطباق على كلّ طرف من أطرافه على حدّ سواء، وهذا يعني زوال العلم الإجمالي بكذب مائة رواية من بين مجموع تلك الروايات مع أنّنا نفترض وجود علم من هذا القبيل، فيلزم الخلف.

قال الأستاذ الشهيد في تقريرات بحثه: «نحن عندنا في المقام علم إجماليّ،

وهو العلم الإجمالي بأنّه يوجد (مائة رواية) كاذبة من مجموع (الروايات المائة ألف)، إلّا أنّ هذه (المائة) غير معلومة؛ إذ لعلّها هذه المائة، ولعلّها تلك (المائة الثانية) أو الثالثة وهكذا، وثم فإنّ أطراف العلم الإجمالي تبلغ الملايين.

حينئذٍ أيّ (مائة) أخذناها، فهذه (المائة) نحتمل أنّها هي المعلوم بهذا العلم الإجمالي، لكنّه احتمال ضعيف جدّاً باعتبار كثرة أطراف العلم الإجمالي، لكن ضعف هذا الاحتمال لا يوجب زواله؛ وذلك لأنّ هذا الضعف في هذه (المائة رواية) له منشآن.

المنشأ الأوّل: هو نفس العلم الإجمالي بكذب (مائة رواية) من (مائة ألف رواية)؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي بكذب مائة، أكثر أطرافه تنافي أن تكون هي (المائة) المعلومة بالعلم الإجمالي.

المنشأ الثاني: هو حساب الاحتمالات في نفس المائة، وكلا المنشأين محفوظ في كلّ (مائة) أخرى من (المائة ألف رواية)، فإذا أوجب هذان المضعفان زوال الاحتمال هنا فقط، فهو ترجيح بلا مرجّح، وإن أزالاه في تمام أطراف العلم الإجمالي فهو خلف العلم الإجمالي.

ونحن قد سمّينا هذا المضعف الناشئ من العلم الإجمالي ـ بأنّ الأوّل له مصلحة، أو الثاني وهكذا ـ بالمضعّف الكمّي؛ لأنّه مضعّف لا ينظر إلّا إلى العدد. إذن: متى يمكن أن يزول من عندنا احتمال كذب (مائة رواية) من مجموع (مائة ألف رواية) ويحصل لنا العلم بأنّ بينهم صادقاً؟

يمكن أن يحصل هذا عندما تختصّ (مائة) من بين هذه (المئات)، بمضعّف من غير ناحية العدد غير موجود في بقيّة (المئات الألف). فإذا اختصّ هكذا، حينئذٍ نقول: إنّ هذا المضعّف يوجب الزوال من هذه المائة، وهذا المضعّف سمّيناه بالمضعّف الكيفي، لأنّه نشأ من غير ناحية العدد، وهذا المضعّف ينشأ فيما إذا كان يوجد بين هذه الشهادات مصبٌّ واحدٌ وقضيةٌ واحدةٌ منظورة

لجميع هؤلاء الرواة (المائة)، فحينئذٍ سوف ينشأ مضعّف كيفيّ غير موجود في (مائة) ليس لها مصبّ واحد، وهذا المضعّف هو أنّه: لو كان كلّ هؤلاء (المائة راوٍ) لهم مصلحة شخصية في الإخبار، فهذا غريب؛ لأنّه كيف تطابقت المصالح الشخصيّة لهؤلاء المائة مع أنّ عوامل التباين في حياتهم كثيرة؟

وهذا بالتحليل يرجع إلى علم إجماليّ آخر بحسب حساب عوامل التباين وعوامل الاتّفاق في حياة هؤلاء، وبمقتضى هذا العلم الإجمالي سوف يصبح احتمال كذب هؤلاء (المائة)، واحتمال لأن يكون لهم بتمامهم مصلحة شخصية، هذا الاحتمال سوف يجعل أضعف بكثير من ضعف احتمال أيّ (مائة) أخرى ليس لها مصبّ واحد، وهذا المضعّف الكيفي هو الذي سوف يزيل احتمال كذب هؤلاء المائة بتمامهم.

وبهذا نبرهن أنّ كاشفية التواتر لا يكفي فيها المضعّف الكمّي الذي ذكرناه آنفاً، بل يُحتاج للمضعّف الكيفي إلى جانب المضعّف الكمّي، وهذا هو السرّ في أنّ مائة خبر إذا لم يكن لها مصبّ واحد لا يحصل العلم الإجمالي من ناحيته، بينما إذا كان لها مصبّ واحد فالمضعّف الكيفي مضافاً إلى المضعّف الكمّي موجود، ومن هنا نعرف أنّه في الحالة الأولى إذا أخذنا مائة رواية ليس لها مصبّ واحد منظور لها، حينئذٍ لا يحصل لنا علم إجماليّ بصدق بعضهم بنحو يكون منجّزاً؛ لأنّ المضعّف الكمّي وحده لا يكفي، والمضعّف الكيفي غير موجود.

نعم، بحساب الاحتمالات يحصل الاطمئنان بصدق بعضهم، وهذا ليس حجّة عقليّة، نعم هو حجّة ببناء العقلاء، وهذه الدعوى صحيحة، لكن شمول هذا لهذا الاطمئنان الناشئ من تطبيق حساب الاحتمالات في مثل المقام، تكون عهدته على مدّعيه.

وقد اتّضح بما ذكرنا أنّ جوهر كاشفية التواتر يعتمد على المضعّف الكيفي إلى جانب المضعّف الكمّي، وأنّ المضعّف الكيفي هو روح هذه الكاشفية، وفي

كلّ وقت ينفرد المضعّف الكمّي وحده، يستحيل أن تكون هذه الكثرة العدديّة وحدها مؤثّرة في إيجاد العلم بالقضيّة، وكلّ من المضعّفين ميزانه العلم الإجمالي بحسب الحقيقة»[1].

فتحصّل أنّه: لو التقطنا مائة رواية من كتاب ما بطريقة عشوائية، فلا أقلّ أنّنا نطمئنّ بأنّ واحدة من هذه الروايات المائة التي التقطناها بطريقة عشوائية صادقة، وهذا الاطمئنان بالصدق لا يمكن أن يصل إلى اليقين به. وحجّية هذا الاطمئنان لّما كانت غير ذاتية فلابدّ لمن يقول بحجّيته أن يقيم الدليل، وهو ليس سوى انعقاد سيرة عقلائية على العمل بالاطمئنان. فهل هي تشمل الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه؟ فإذا قلنا أنّ السيرة العقلائية تشمل مثل هذا الاطمئنان الناشئ من حساب الاحتمال فحينئذٍ يكون التواتر الإجمالي حجّة، وإلّا فلا.

وهذا يعني أنّ التواتر الإجمالي ليس له قيمة من الناحية الشرعيّة، وهذا ما يصرّح به الأستاذ الشهيد كما في عبارته التي نقلناها فيما سبق، حيث يرى (قدّس سرّه) أنّ السيرة العقلائية لا تشمل مثل هذه الاطمئنانات الإجمالية.

وجود المضعف الكمي والكيفي في التواتر المعنوي

يفترق التواتر المعنوي عن الإجمالي في وجود كلا المضعّفين الكمّي والكيفي فيه وعدم وجود الثاني في الإجمالي، وبهذا يشترك مع التواتر اللفظي كما سنبيّن.

في التواتر المعنوي يوجد بين المدلولات الخبرية قدر مشترك، وهذا القدر المشترك يكون قدراً مشتركاً تحليلياً لكلّ خبر إمّا على نسق المدلول التضمّني أو على نسق المدلول الالتزامي، بمعنى: أنّه إذا أردنا أن نحلّل كلّ خبر، وجدنا أنّه يدلّ على هذا الجانب إمّا بالتضمّن أو بالالتزام، إلّا أنّه لا يوجد اتّفاق وتطابق

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص٤٢.

بين هذه الإخبارات لا باللفظ ـ فكلّ خبر لـه لفـظ، يختلـف عـن الآخـر ـ ولا بالمعنى المطابقي؛ فكلّ خبر له مدلول مطابقي غير الآخر.

ومثاله الإخبارات عن قضايا متغايرة ولكنّها تتـضمّن مظهـراً مـن مظـاهر شجاعة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، كما لو قـال الأوّل: إنّ أمـير المـؤمنين (عليه السلام) قتل عمرو بن عبد ودّ في معركة الخندق، وقال الآخر: إنّ أمير المؤمنين قتل مرحباً في خيبر، وقال الثالث: إنّ أمير المؤمنين قتل الوليد في بدر، وقـال الرابـع إنّ أمير المؤمنين واجه القضية الفلانية في المعركة الفلانية فلم يهرب منها، فهـذه قضايا بنحو المدلول المطابقي متعدّدة، ولكنّها جميعاً لهـا مـدلول تحلـيلي واحـد، وهو شجاعة أمير المؤمنين (عليه السلام).

ومن الواضـح هنـا وجـود المـضعّف الكمّـي وهـو الكثـرة العدديـة مـن الأخبارات التي اتّضح فيما سبق دورها في تضعيف قيمة احتمال كذب الجميـع. «ويأتي المضعّف الكيفي هنا ليقول: إنّه يبعد جدّاً بواسطة ذلك العلم الإجمالي أن يكون لهؤلاء جميعاً مصلحة في شخص هـذا المـصبّ الواحـد؛ لأنّ هـذا معنـاه نشوء هذه المصالح من عامل التشارك لا التباين، مع قلّة عوامل التشارك وكثرة عوامل التباين، فيؤدّي ذلك إلى القطع بالقضية التي هي المصبّ الواحد، وهـي كرم (حاتم)، وإن لم يقطع بهذا بالخصوص أو بذاك.

نعم، القطع بالقضية يوجب ارتفاع قيمة كلّ مدلول من المداليل المطابقيـة؛ باعتبار أنّه بعد أن قطع بكرم (حاتم) فحينئذٍ توقّع وقوع هذه القضية يكون من باب توقّع الشيء من أهله، وبهـذا يحـصل القطـع بالقـضية التـي هـي المـصبّ المشترك، وفي طوله ترتفع قيمة كلّ واقعة واقعة، التي هي المدلولات المطابقيـة، لأنّها وقائع تدعى لكريم واقعاً»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج١٠، ص ٤٦.

ولهذا نجد أنّ قوّة احتمال صدق القضية المتواترة التي تحصل في هذه الحالـة أكبر منها في حالـة التـواتر الإجمـالي، والاحـتمال القـوي هنـا يتحـوّل إلى يقـين بالقضية المتواترة بسبب ضآلة احتمال الخلاف، وذلك لأجـل وجـود المـضعّف الكيفي هنا مضافاً إلى المضعّف الكمّي.

التواتر اللفظي

وفي هـذه الحالـة يوجـد عنـدنا المـضعّف الكمّـي الـذي كـان موجـوداً في القسمين السابقين؛ الإجمالي والمعنوي، وكذلك يوجد عنـدنا المـضعّف الكيفـي كما في التواتر المعنوي، ولكن المضعّف الكيفي هنا أقوى من المضعّف الكيفي في التواتر المعنوي؛ لأنّه في هذه الحالة نفترض أنّ المصبّ واحد من حيـث المـدلول المطابقي، فلهذا من البعيد جدّاً ـ بحسب نظرية الاحتمال ـ أن يكون هؤلاء المائة قد أخبرونا كذباً أنّ النبي (صلّى الله عليه وآلـه) قال: «**إنّي تارك فيكم الثقلـين كتـاب الله وعترتي أهل بيتي**».

والمضعّف الكيفي في هـذه الحالـة أقـوى مـن المـضعّف الكيفـي في الحالـة السابقة؛ وذلك لأنّ مصالح الناس ـ والتي هـي مـبرّرات الكـذب ـ المختلِفـين كلّما افترض تطابقها وتجمّعها في محور أضيق، كان ذلك أغرب وأبعـد بحـساب الاحتمال. ومن الواضح أنّ الجانب المشترك في هذه الحالة هو المـدلول المطـابقي بالكامـل، وهـو أضـيق ممّـا لـو كـان الجانـب المـشترك يمثّـل مـدلولاً تحليليـاً للمدلولات الخبرية مع عدم تطابقها في المدلول المطابقي بالكامل.

وعليه: فإذا كان جميع الرواة ينقلون واقعة واحدة متّفقة بمـدلولها المطـابقي فضلاً عن التضمّني والالتزامي، فاحتمال كذبهم واتّفاق مـصالحهم عـلى ذلـك أبعد بكثير ممّا إذا كانوا ينقلـون وقـائع متعـدّدة متّحـدة بالمـدلول التـضمّني أو الالتزامي ولكنّها مختلفة بالمدلول المطابقي.

وهنا حيث إنّ المدلول المطابقي للجميع واحد بخلافه في الحالة السابقة، فاحتمال الكذب واجتماع مبرّراته على محور واحد رغم تعدّدها سوف يكون أبعد وأكثر ضآلة من احتمال الكذب واجتماع المبرّرات على محاور مختلفة يوجد بينها جانب مشترك، كما هو مقتضى حساب الاحتمالات والمضعّف الكيفي.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**عليه**»، أي: على أحدها.

• قوله (قدّس سرّه): «**ضئيل جدّاً**»، ولكن هذه الضآلة لا تصل إلى الصفر.

• قوله: «**فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جدّاً ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحد على الأقلّ**»، وهذا الاحتمال الضعيف جدّاً لا يزول.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن هذا الاطمئنان يستحيل أن يتحوّل إلى يقين بسبب الضآلة**»، أي: ولكن هذا الاطمئنان يستحيل بحسب قوانينا في الأسس المنطقية للاستقراء أن يتحوّل إلى يقين؛ بسبب ضآلة كذب الجميع.

• قوله (قدّس سرّه): «**ووجه الاستحالة**»، وهذا المطلب لم يتعرّض له الأستاذ الشهيد في دورته الأصولية الأولى، نعم هو موجود في تقريرات الدورة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّنا نعلم إجمالاً بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الأخبار**»، مائة منها نعلم على القطع واليقين أنّها كاذبة.

فإن قلت: أيّة مائة هي الكاذبة؟ قلتُ: لا أعلم، فلعلّها المائة التي انتخبت بطريقة عشوائية ولعلّها غيرها. فهذا العلم الإجمالي أحد أطرافه هذه المائة التي انتخبت عشوائياً، فلو قطعت بأنّ واحدة منها صادقة فلا تكون أحد أطراف ذلك العلم الإجمالي، وهذا يأتي في باقي أطراف العلم الإجمالي أيضاً، وبالتالي نصل إلى أنّ القطع بوجود مائة كاذبة والمفروض أنّنا نعلم إجمالاً بمائة كاذبة، فيلزم الخلف.

• قوله (قدّس سرّه): «**عليها**»، أي: على هذه المائة.

• قوله (قدّس سرّه): «**تساوي قيمة احتمال انطباقه**» أي: انطباق المعلوم الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو كان المضعّف الكمّي وحده يكفي لإفناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أيّ مئة نفرضها**»؛ لأنّ الترجيح بلا مرجّح محال.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا يعني زوال العلم الإجمالي وهو خلف**»، إلّا أن يكون في بعض هذه المئات بإضافة المضعّف الكمّي مضعّف كيفيّ، فهذا ترجيح مع المرجّح؛ لأنّ هذه المائة توجد فيها خصوصية لا توجد في غيرها، فهنا قد يحصل اليقين بأنّ جميعها ليست كاذبة ولكن في باقي المئات لا يحصل اليقين.

• قوله (قدّس سرّه): «**على الأقلّ تبقى اطمئناناً**»، لا يقيناً، وإلّا تكون حجّة فيكون التواتر الإجمالي حجّة من باب القطع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهل تشمل... أو لا**» أي: فهل تشمل السيرة العقلائية الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه أم لا؟ فمن قال «تشمل» يرى أنّ الاطمئنان الحاصل من التواتر الإجمالي حجّة، ومن قال «لا تشمل» لا يراه حجّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذن قد يمنع**»، وقد منع الأستاذ الشهيد من ذلك كما في تقريرات الدورة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ في وجود المضعِّف الكمّي الذي رأيناه في الحالة السابقة**»، أي: في حالة التواتر الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**إليه**»، أي: إلى هذا المضعِّف الكمّي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لهم مصالح متماثلة تماماً**»، في المدلول الالتزامي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهذا يعني أنّها متقاربة**»، حتّى تنتج المدلول الالتزامي والمدلول التضمّني، وإلّا إن لم يكن بينها تقارب فلا تنتج المدلول الالتزامي، فتكون داخلة في المضعّف الكمّي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا ما نسمّيه بالمضعّف الكيفي، يضاف إلى ذلك المضعِّف الكمّي**»، فيكون التواتر المعنوي أقوى من التواتر الإجمالي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولهذا نجد أن قوّة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة**»، أي: في حالة التواتر المعنوي.

• قوله: «**أكبر منها في الحالة السابقة**»، أي: أكبر من قوة الاحتمال في حالة التواتر الإجمالي، فإذا كانت قيمة الاحتمال هناك نصف، فهنا احتمال قيمة كلّ مخبر أكثر من نصف.

• قوله (قدّس سرّه): «**والاحتمال القويّ هنا، يتحوّل إلى يقين**»؛ لأنّ تلك المشكلة ـ وهي زوال العلم الإجمالي ـ غير موجودة هنا.

• قوله (قدّس سرّه): «**شاهدوا قضية معيّنة**» بتفاصيلها وخصائصها، وكان المخبر الأوّل من بلد، والمخبر الثاني من بلد آخر، والمخبر الثالث من بلد ثالث، وهكذا ... مع اختلاف أذواقهم ومستوياتهم، ولكن جميعاً ينقلون قضية واحدة، كما هو الحال في نقل واقعة وحديث الغدير.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي هذه الحالة يوجد المضعف الكمّي**»، الذي هو كذلك موجود في الحالة الأولى والحالة الثانية معاً، ولكن يوجد هنا مضعّف كيفيّ وكان أيضاً موجوداً في الحالة الثانية، لكن أثره هنا أقوى من المضعّف الكيفي الموجود في الحالة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بينهم**»، أي: بين أولئك الناس.

• قوله (قدّس سرّه): «**منهم**»، أي: من أولئك الناس.

• قوله: «**إذا كان الكلّ ينقلون واقعة واحدة بالشخص**»، الكلّ ينقلونها واقعة واحدة، فكيف اتّفقت مصالحهم، هذا بعيد جدّاً بحساب الاحتمال.

• قوله (قدّس سرّه): «**التوحّد**»، أي: وحدة المصبّ المشترك.

(١١١)

الإجماع

- الإجماع في اللغة
- الإجماع في الاصطلاح
- تاريخ حدوث الإجماع
- الفرق بين الإجماع المنقول والمحصّل
- الوجوه التي ذكرت لبيان حجّية الإجماع

الاجماع

الإجماعُ يبحثُ عن حجّيته في إثبات الحكم الشرعيِّ، تارةً على أساس حكمِ العقلِ المدّعي بلزومِ تدخُّلِ الشارع لمنع الاجتماعِ على الخطأ، وهو ما يُسمّى بقاعدة اللطف.

وأخرى على أساس قيامِ دليلٍ شرعيٍّ على حجّية الاجماع ولزومِ التعبُّدِ بمفاده، كما قام على حجّية خبرِ الثقةِ والتعبُّدِ بمفاده.

وثالثةً على أساس إخبار المعصومِ وشهادتِه بأنّ الاجماعَ لا يخالفُ الواقع، كما في الحديث المدَّعى (لا تجتمعُ أمّتي على خطأ).

ورابعةً باعتباره كاشفاً عن دليلٍ شرعيّ؛ لأنّ المجمعينَ لا يُفتونَ عادةً إلاّ بدليلٍ، فيُستَكْشَفُ بالإجماع وجودُ الدليلِ الشرعيِّ على الحكمِ الشرعيّ.

والفارقُ بين الأساس الرابعِ لحجّيةِ الاجماع والأسسِ الثلاثةِ الأولى: أنّ الاجماعَ على الأُسسِ الأولى يكشِفُ عن الحكمِ الشرعيِّ مباشرةً، وأمّا على الأساس الرابع فيكشفُ عن وجودِ الدليلِ الشرعيِّ على الحكم.

والبحثُ عن حجّيةِ الاجماع على الأسسِ الثلاثةِ الأولى يَدخلُ في نطاقِ البحثِ عن الدليل غيرِ الشرعيِّ على الحكمِ الشرعيّ، والبحثُ عن حجّيتِه على الأساسِ الأخيرِ يدخلُ في نطاقِ إحرازِ صغرَى الدليلِ الشرعيِّ، ويعتبرُ من وسائلِ إثباتِ هذا الدليل، وهذا ما نتناولُه في المقام.

الشرح

يُعدّ بحثُ الإجماع من الأبحاث المهمّة في علمي الفقه والأصول؛ فهو يدخل في عملية الاستدلال على كثير من المسائل الفقهية، والفقهاء يستدلّون به على الحكم الشرعي حتّى مع وجود الأدلّة الشرعيّة على ذلك الحكم. ودخولنا إلى هذا المبحث يكون عبر محاور عدّة:

المحور الأول: الإجماع في اللغة

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين:

أحدهما: العزم، يقال: أجمعت المسير والأمر، واجتمعت عليه، أي: عزمت. قال ابن منظور: «جَمَع أمره وأجمعه وأجمع عليه: عزم عليه، كأنّه جمع نفسه له»[1]. وبهذا المعنى فُسّر قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[2]، قال العلّامة الطبرسي: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾، معناه: فاعزموا على أمركم مع شركائكم»[3]. وقال العلامة الطباطبائي: «﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ الذين تزعمون أنّهم ينصرونكم في الشدائد، واعزموا عليّ بما بدا لكم، وهذا أمر تعجيزي...»[4].

ثانيهما: الاتّفاق، كقولنا: أجمع القوم على كذا، إذا اتّفقوا، قال في القاموس:

---

(١) لسان العرب، للإمام العلّامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ: ج ٨، ص ٥٧.

(٢) يونس: ٧١.

(٣) تفسير مجمع البيان، أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: ج ٥، ص ٢١١.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٠، ص ١٠٢.

الإجماع: الاتّفاق، والعزم على الأمر. وفي المنجد: «أجمع القوم على كذا: اتّفقوا عليه، وأجمع الأمر: عزم عليه كأنّه جمع نفسه له»[(١)].

المحور الثاني: الإجماع في الاصطلاح

اتّفق الأصوليون على أنّ الإجماع يدلّ على الاتّفاق، ولكنّهم اختلفوا في تعريفه بسبب اختلافهم في منشأ حجّيته، فقد عرّفه صاحب المعالم بأنّه: «اتّفاق خاصّ، وهو اتّفاق من يعتبر قوله من الأمّة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية»[(٢)].

وقال صاحب غاية البادئ في شرح المبادئ، وهو أحد العلماء المعاصرين للعلامة الحلّي: «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت (عليهم السلام) هو : اتّفاق أمّة محمد (صلّى الله عليه وآله) على وجه يشتمل على قول المعصوم»[(٣)].

وفي الفصول الغروية عرّف الإجماع بأنّه: «اتّفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني، بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة، أو اتّفاق جماعة على حكم دينيّ يقطع بأنّ المعصوم أحدهم لا على التعيين مطلقاً، فخرج اتّفاق المعصومين صلوات الله عليهم؛ لأنّ المعصوم يُعرف فيهم بعينه، مع أنّ الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتّفقين أن يكون فيهم غير معصوم، والمراد بقولنا (في الجملة) عدم التعيين بين البعض و(مطلقاً) عدم التعيين بين الكلّ»[(٤)].

وفي درر الفوائد: «اتّفاق طائفة خاصّة يُعلم منه قول الإمام عليه السلام»[(٥)].

---

(١) المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، الطبعة ٣٨، ٢٠٠٠م: ص١٠١.

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين، مصدر سابق: ص ١٧٢.

(٣) فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١، ص١٨٥.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٢٤٣.

(٥) درر الفوائد، مصدر سابق: ج٢، ص٣٧١.

وفي أنوار الهداية: «هو عبارة عن قول جماعة يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام أو رضاه»[١].

وفي الحلقة الثانية: «اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم الشرعي بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي»[٢].

من خلال ما تقدّم من التعاريف نستطيع القول أنّ الإجماع هو عبارة عن اتّفاق جميع الفقهاء أو عدد كبير منهم على حكم دينيّ، بحيث يكشف هذا الاتّفاق عن قول المعصوم ورأيه. قال في الفصول الغروية: «ولو عُرّف بأنّه الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم دينيّ، كان أخصر وأجمع»[٣].

المحور الثالث: تأريخ حدوث الإجماع

أثيرت مسألة الإجماع بعد خلافة أبي بكر، حيث كان اللازم أن يدلّ دليل على مشروعيّتها بعد أن لم يكن هناك ما يدلّ عليها لا من الكتاب ولا من السنّة النبوية، فكان التوجيه المناسب لها هو: أنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد منهم، اتّفقوا على خلافته، وهذا الاتّفاق دليل على مشروعيتها.

ثمّ استكشف الأصوليّون من العامّة من هذا التوجيه أمراً وهو: أنّه بما أنّ الإمامة من الفروع ـ عندهم ـ لا من الأصول، وقد ثبتت باتّفاق أهل الحلّ والعقد منهم، وأنّ هذا الاتّفاق إنّما تمّ في مورد لم يكن فيه نصّ على مشروعيّته لا من الكتاب ولا من السنّة، إذن يكون الإجماع ـ أي: اتّفاق أهل الحلّ والعقد أو اتّفاق أهل المدينة أو... ـ حجّةً في الفروع أيضاً، إذا لم يكن عليه دليل من الكتاب أو السنّة.

---

(١) أنوار الهداية، السيّد الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه: ج ١، ص ٢٥٤.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص١٤٩.

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص٢٤٣.

المحور الرابع: الفرق بين الإجماع المنقول والإجماع المحصل

ينقسم الإجماع ـ بحسب كيفية الحصول عليه ـ إلى محصّل ومنقول. والمحصّل: هو الإجماع المحرز وجداناً عن طريق الحسّ، بأن يتتبّع الفقيه آراء العلماء في مسألة من المسائل، فيقف على اتّفاقهم عليها. أمّا في الإجماع المنقول فلا يقوم الفقيه بتتبّع واستقراء فتاوى الفقهاء للحصول على اتّفاقهم المفترض، وإنّما يُنقل إليه ذلك الاتّفاق عن طريق شخص آخر، من قبيل الإجماعات التي نقلها السيّد المرتضى والشيخ الطوسي.

بعبارة أخرى: الإجماع المنقول: «هو الإجماع الذي يتمّ إحرازه بواسطة نقل المحصّل للإجماع»[1].

وهذا النقل إمّا أن يكون على نحو التواتر، فيعامل الإجماع المنقول عندئذٍ معاملة المحصّل في الحجّية، أو لا يكون النقل كذلك، فيعامل نقل الإجماع عندئذٍ معاملة خبر الواحد.

وبما أنّ من شروط حجّية خبر الواحد أن يكون الإخبار عن حسّ؛ لقيام السيرة العقلائية على الأخذ بخبر الثقة إذا كان إخباره عن الحسّ لا عن الحدس، وهذه السيرة هي عمدة دليل الحجّية للخبر، وسائر الأدلّة تعتبر تقريراً وإمضاءً لها، ولكون الناقل للإجماع لا يخبر برأي المعصوم (عليه السلام) عن حسّ بل عن حدس، وخاصّة في عصر الغيبة، لذلك يكون الإجماع المنقول خارجاً عن دائرة حجّية خبر الثقة، فإنّ احتمال تعمّد الكذب وإن كان مدفوعاً بالعدالة أو الوثاقة، إلّا أنّ احتمال الخطأ في الحدس لا يوجد له دافع؛ إذ لم يثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسية، ولو سلّمنا أنّ إجماع القدماء مستند إلى الحدس بالواسطة فعندئذٍ يكون الإجماع المنقول بمنزلة

---

(١) المعجم الأصولي، مصدر سابق: ص٣٧.

الرواية المرسلة التي لا يصحّ الاعتماد عليها؛ لعدم معرفة الواسطة بينهم وبين المعصوم (عليه السلام) من حيث الوثاقة.

ثمّ إنّ الإجماع المعنوَن في الكتب الأصولية والمبحوث بشكل مستقلّ هو الإجماع المنقول وليس المحصّل؛ والسرّ في ذلك يرجع إلى تحديدهم موضوع علم الأصول بالأدلّة الأربعة؛ الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ومن الواضح أنّه لا يبحث في العلم عن الموضوع وإنّما عن عوارضه الذاتية، ومن الواضح أنّه لا يبحث في العلوم عن مفاد كان التامّة وإنّما عن مفاد كان الناقصة، أي: يبحث عن حمل شيء على الموضوع بعد إحراز ثبوته. وحيث إنّ البحث عن الإجماع المحصّل بحث عن ثبوت الدليل، فهو خارج عن موضوع علم الأصول.

بينما الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) لّما كان يرى أن موضوع علم الأصول ليس هو خصوص الأدلّة الأربعة بل العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، والإجماع المحصّل يمكن أن يكون عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي؛ لذا يكون البحث عنه داخلاً في مباحث علم الأصول. من هنا عَنْوَن البحث بالإجماع المحصّل؛ باعتباره أحد وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، أمّا الإجماع المنقول فحيث إنّه يرتبط بحجّية خبر الواحد فسوف يتمّ التعرّض له هناك.

المحور الخامس: الوجوه التي ذُكرت لبيان حجية الإجماع

بعد أن اتّضحت ماهية الإجماع بحسب اصطلاح الفقهاء والأصوليين، وأنّ حجّيته ملحوظ فيها كاشفيّته عن قول المعصوم، نشير إلى الوجوه التي ذكرها الأعلام على حجّية الإجماع:

الوجه الأوّل: الاستدلال على حجّية الإجماع على أساس العقل

وهذا الوجه هو المنسوب إلى بعض القدماء من علمائنا، وأبرزهم شيخ

الطائفة الطوسي، فإنّه قال فيما حكي عنه: اجتماع الأصحاب على الباطل وعلى خلاف حكم الله الواقعي خلاف اللطف، فيجب لطفاً إلقاء الخلاف بينهم بإظهار الحقّ ولو لبعضهم، فلو حصل إجماع واتّفاق من الكلّ نستكشف بقاعدة اللطف أنّه حقّ وهو حكم الله الواقعي.

توضيح ذلك: ذكرنا في البحوث السابقة أنّ العقل يدرك أنّ للمولى الحقيقي حقَّ الطاعة والعبودية على العبد، وهذا من مدركات العقل، فالعقل العملي يرى أنّ من هو خالق وموجد ومنعم ورزّاق إذا أمر بشيء، أو نهى عن شيء، يجب على عبده ومخلوقه أن يطيعه في كلّ ما أمره وما نهاه، ولكنّ العقل الذي حكم وأدرك أنّ للمولى حقَّ الطاعة على عبيده يدرك كذلك أنّ للعبد حقّاً على مولاه وهو إرشاده إلى الطريق الصحيح، بمعنى: أنّ العقل كما يدرك أنّ للمولى حقّ الطاعة على عبده، يدرك كذلك أنّ للعبد حقّاً على مولاه، ولكن ـ تأدّباً ـ نسمّي هذا الحقّ باللطف، يعني: يجب على المولى أن يلطف بعباده فيبيّن لهم الطريق ويرشدهم إلى سواء السبيل. فلو خالف المولى وظيفته التي يدركها العقل، فهذا قبيح ولا ينسجم مع مقتضى حكمة المولى. وهذا الحقّ ـ في الواقع ـ هو ما جعله الحقّ تعالى على نفسه، لا ما جعله العبد على مولاه.

فلو أجمعت الأمّة على الخطأ والضلالة ففي هذه الصورة يجب ـ بمقتضى قاعدة اللطف[1] ـ أن يتدخّل المولى لتصحيح الطريق، ويخرم هذا الإجماع، وإلّا لو لم يتدخّل لاكتشفنا أنّ الإجماع حجّة. فهذا الوجه يعتمد على قاعدة عقلية

---

(١) استدلّ الأعلام بقاعدة اللطف في مباحث كثيرة كبحث الرسل، وبحث وجوب نصب الهادي والأئمّة، وفي إثبات إنزال الشرائع والكتب والأنبياء. وفي هذه القاعدة يوجد بحثان؛ كبرويّ وهو: هل هذه القاعدة تامّة؟ وهذا موكول إلى محلّه من علم الكلام. وصغرويّ، وهو على فرض تمامية القاعدة في علم الكلام، فهل يمكن أن نستفيد منها حجّية الإجماع؟ وهذا البحث موكول إلى محلّه من بحوث الخارج. (منه دام ظلّه).

يحكم به العقل العملي مفادها: «أنّ الله سبحانه يجب عليه ـ من باب اللطف بالعباد ـ أن لا يمنعهم عن التقرّب والوصول إليه، بل عليه أن يكمل نفوسهم القابلة، ويرشدهم إلى مناهج الصلاح، ويحذّرهم عن مساقط الهلكة، وهذا هو السبب في لزوم بعث الرسل وإنزال الكتب. وعليه فلو اتّفقت الأمّة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام، لزم على الإمام المنصوب حجّة على العباد إزاحة الشبهة بإلقاء الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام (عليه السلام) دائماً، ويستحيل تخلّفه»[1].

وقد أورد الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) ـ في تقريرات بحثه ـ على هذا الوجه عدّة إيرادات، منها:

أوّلاً: أنّ هذا اللطف المزبور في إبراز الحقيقة، إمّا أن يُدّعى أنّه لطف لازم من قبل الله تعالى بالنسبة إلى كلّ الفقهاء، أو إلى بعضهم، بأن يرشد خمسةً منهم إلى الحقيقة مثلاً، وهذا يكفي في إنجاز المهمّة العقليّة على الله سبحانه وتعالى.

أمّا الثاني من هذين الشقّين فغريب في نفسه كبرويّاً، فإنّ ميزان ترقّب اللطف منه تعالى هو العبوديّة والحاجة إلى هذا اللطف، وهذه الحاجة في الجميع على حدٍّ واحد، فكيف يختصّ ببعضهم؟ إذ لا يكفي إشباع حاجة البعض في سدّ حاجة غيرهم.

وأمّا الأوّل بأن يفترض أنّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع، بحيث يمكن لكلّ فقيه أن يصل إلى الحقيقة، غاية الأمر: أنّه يحتاج إلى بذل جهد أكثر من اللازم في مقام الاستنباط فيما إذا كان في مقام الاكتفاء بإجراء الأصول والقواعد العامّة، فدعوى الجزم ببطلان هذه الدعوى حينئذٍ لا تكون مجازفة، فإنّنا في كثير من الموارد نقطع بعدم تغيّر النتيجة التي كانت مقتضى الأصل أو

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن، مصدر سابق: ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

القاعدة، ومهما بذلنا من وسع وجهد.

ثانياً: هو أنّه لو تنزّلنا عن كون اللطف مراداً بلحاظ بعض الأفـراد، حينئـذٍ نقول: إنّ هذا اللطف على تقدير وجوبه إنّما يجـب إذا لم يكـن المـولى قـد نـصّب حجّة لإيصال الحكم إلى العباد، إلّا أنّ بعضهم منع من ذلك، وإلَّا ففي ذلك لا يوجد مثل هذا الحكم من قبل العقل، فالعقل يحكم أنّ المولى من قبل نفسه لا بدّ وأن يكون له طريق مفتوح، لكن لو تـصدّى بعـض العبـاد لغلقـه، فـلا يحكـم العقل بأنّ المولى يجب أن يتصدّى لفتحه، بـل يحكـم بوجـوب سـلوك الـشارع الطرق المتعارفة، وهذا قد سلكه المولى سبحانه، إذن: الاستدلال بقاعدة اللطف في المقام غير تامّ، وعليه: فالمسلك الأوّل غير تامّ.

والخلاصة هي: أنّه لـو تنزّلنـا وسـلّمنا كفايـة اللطـف المـردّد بـين بعـض المجمعين لإشباع العبوديّة والحاجة في إنجاز المهمّة العقليّة المستحقّة على المـولى سبحانه، فاللطف الواجب المـذكور حينئـذٍ يكـون وجوبـه بمعنـى: أنّـه لا بـدّ للمولى تعالى من أن ينصّب من يكون في نفسه طريقـاً إلى الحقيقـة والواقـع، ولا يكون معناه رفع الموانع عن الوصول إلى الحقائق، حتّى ولو كان ذلك سببه فعل العباد ومنعهم وعصيانهم.

ولكن رغم ذلك، فإنّ المولى سبحانه قد سلك هذا الطريـق بنـصبه الإمـام الحجّة (عجل الله تعالى فرجه) وإنّما غيابه كان من جهة منع العبـاد أنفـسهم وعـصيانهم، إذن فلا قصور من ناحية المولى سبحانه[١].

الوجه الثاني: الاستدلال على حجّية الإجماع على أساس الشرع

يرى أصحاب هذا الوجه أنّه كما قام عندنا دليل مـن الـشارع عـلى أنّ خـبر الثقة حجّة كالسيرة العقلائية أو الروايات، كذلك قام عندنا الدليل من الـشارع

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص٤٢٤ ـ ٤٢٦.

على أنّ الإجماع حجّة.

بعبارة أخرى: يرى هذا الوجه أنّ حجّية الإجماع نشأت من تعبّد الشارع، وهذا يعني أنّ الإجماع في حدّ ذاته قابل لأن يخطئ الواقع، وعلى فرض تماميّة هذا الوجه يثبت عندنا الإجماع كحكم ظاهريّ؛ لأنّ حجّية خبر الثقة حكم ظاهريّ لا واقعيّ لأنّه أمارة، والأمارة تحتمل الخطأ. الإجماع أيضاً حجّة بناء على هذا الوجه ولكن بعنوان أنّه أمارة والأمارة قد تخطئ الواقع.

فهذا الوجه يرى أنّ الإجماع حجّة ولكن على حدّ حجّية الأمارات الظنّية الأخرى. فكما أنّ الأمارات الظنّية قد تخطئ الواقع ولا تصيبه، كذلك الإجماع قد يخطئ الواقع ولا يصيبه، ولكنّه في الأعمّ الأغلب يكون مصيباً للواقع.

فإن قلتَ: لماذا جعل الشارع الحجّية للإجماع؟

قلتُ:؛ لأنّ الإجماع في الأعمّ الأغلب يصيب الواقع.

وتفاصيل هذا الوجه أيضاً موكول إلى تقريرات بحث الخارج.

وعلى هذا الوجه يصبح حال الإجماع المحصل حال خبر الواحد، فيدخل في وسائل الإثبات التعبّدي ولا يدخل في ما نحن فيه من وسائل الإثبات الوجداني.

الوجه الثالث: الاستدلال على أساس إخبار المعصوم بأنّه لا يخالف الواقع

استدلّ البعض بالروايات التي يستفاد منها أنّ اجتماع الأمّة يتنافى مع الضلالة. فلو اجتمعت الأمّة على شيء، كان ذلك الاجتماع كاشفاً عن أنّ ما اجتمعوا عليه ليس بضلالة، وهذا الإجماع دائماً يصيب الواقع ولا يمكن أن يخطئ الواقع، لذا فهو حكم واقعيّ لا ظاهريّ؛ لأنّ تنافي الاجتماع على شيء مع الضلالة، معناه: أنّه إذا وجد الاجتماع فإنّ الضلالة مرتفعة واقعاً[(١)].

---

(١) وهذا شبيه بتنافي البياض مع السواد، فإذا كانت الورقة بيضاء، فإنّ سوادها مرتفع

وعمدة الأدلّة اللفظية التي استدلّ بها الفقهاء على حجّية الإجماع، هو ما كان مفاده: أنّ الأمّة لا تجتمع على ضلالة، وهذا المضمون روي بصيغتين في كتب الحديث:

الأولى: عن أبي خلف الأعمى، أنّه قال: «سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يقول: **إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم**»[١].

الثانية: ما نقله شريح عن أبي مالك الأشعري أنّه قال: «قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): **إن الله أجاركم من ثلاث خصال: أن لا يدعو عليكم نبيُّكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحقّ، وأن لا تجتمعوا على ضلالة**»[٢].

ويمكن أن نسجّل على هاتين الروايتين جملة من الملاحظات:

أوّلاً: أنّهما روايتان عاميّتان، لم يردا في كتب الخاصّة، مضافاً إلى ضعف سند الأولى؛ لوجود أبي خلف الأعمى في طريقها، وقد شهدوا بضعفه، وضعف سند الثانية؛ لوجود ضمضم في طريقها، واختلفوا في وثاقته.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ هذه الرواية غير معتبرة سنداً، وليس هذا لأجل الأصول الموضوعيّة المذهبيّة عندنا، بل حتّى بحسب موازينهم هم أيضاً في باب الجرح والتعديل، فإنّ الرواية الأُولى، وهي رواية أبي خلف، فقد ورد فيها أبو خلف الأعمى، وهو ضعيف، كما شهد بذلك جملة من علمائهم، بل قال بعضهم: إنّ هذا الحديث جاء بطرق كلّها فيها نظر.

واقعاً. (منه دام ظلّه).

(١) سنن ابن ماجة، للحافظ أبي عبد الله محمود بن يزيد القزويني، دار الفكر للطباعة والنشر: ج٢، ص١٣٠٣.

(٢) سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٠: ج٢، ص٣٠٢.

وأمّا الرواية الثانية التي يرويها أبو داود في سننه، فقد ورد فيها اسم (ضمضم)، وهو محلّ خلاف عندهم من حيث الجرح والتعديل، وأمّا شريح الذي ينقل عنه ضمضم هذا الحديث، فمن المظنون به قويّاً أنّه أرسل عن أبي مالك الأشعريّ دون أن يروي عنه مباشرة، ولذا فهو لم يذكر الواسطة، ومن المظنون به قويّاً أنّه لم يدرك أبا مالك، كما شهد هو ضمناً بذلك؛ لأنّ أبا مالك توفّي في حياة سعد بن أبي وقاص، هذا مع العلم أنّهم على موازينهم قد شهدوا بوثاقة شريح.

وهناك من شكّك في أصل رواية شريح مباشرة عن الصحابة؛ إذ «نقل عن محمّد بن عون أنّه سئل: هل سمع شريح من أصحاب رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فقال: لا أظنّ ذلك، بل كان يسمع ممّن ينقل عن الرسول (صلّى الله عليه وآله) ثمّ يرسله.

وصرّح أبو حاتم أنّ كلّ ما يرويه عن أبي مالك الأشعريّ، فهو مرسل؛ لما عرفت، وبذلك يكاد يحصل الاطمئنان بالإرسال»[(١)].

ثانياً: إنّ نصّ الرواية هو (لا تجتمع أمتي على الضلالة)، وليس لا تجتمع أمتي على الخطأ، والخطأ أعمّ من الضلالة، فليس كلّ خطأ ضلالة؛ وإلّا لكان الحكم الظاهري ـ في صورة عدم إصابته للواقع ـ ضلالة وغير مجزيّ. ولا يلتزم أحد بذلك.

بعبارة أخرى: «إن الموجود في الروايتين هو كلمة الضلالة، وهي أخصّ من الخطأ، فإنّها تستبطن الإثم والانحراف دون الخطأ، فإنّ خطأ المجمعين في مسألة فرعية لا يعني ضلالتهم بالمعنى المفهوم من الحديث. وعلى فرض التسليم فإنّهما تدلّان على أنّ الأمّة معصومة؛ لأنّ عدم اجتماع جميعها على الخطأ

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر): ج٩، ص٤٢٩.

يلازم عصمتها، وأين هذا من عصمة أهل الحلّ والعقد، أو الفقهاء خاصّـة، أو فقهاء المدينة مثلاً ممّا عرفوا به الإجماع؟! نعـم، إنّ مفادهـا يلائـم مبنـى الـشيعة القائلين بوجود المعصوم بين الأمّة، فلعلّ عصمة الأمّة من قِبل وجود المعـصوم فيها».

والحاصل هو أنّ الحديث لا يدلّ على ما يفيدنا في مـسألتنا الأصـولية؛ لأنّ الوارد فيه عنـوان (لا تجتمـع عـلى الـضلالة)، والـضلالة تـستبطن الانحـراف والإثم، وهو أخصّ من الخطأ وعدم الحجّية المبحوث عنه في الإجماع، فإنّ خطأ المجمعين جميعاً في مسألة فرعية لا يعني ضلالتهم.

ثالثاً: هذه الرواية لم تحدّد هل الاجتماع من عامّة الناس هو الذي يتنـافى مـع الضلالة أو خصوص اجتماع العلماء.

رابعاً: نسأل: ما هو المراد من عدم اجتماع الأمّة عـلى الـضلالة، هـل المـراد اجتماع كلّ الأمّة أو بعضها؟ فإن كان الأوّل فهو صحيح، ولكن لابدّ أن يكـون رأي المعصوم في ضمن الأمّة. وإلّا لم يكن اجتماع كلّ الأمّة وإنّما اجتماع بعضها.

فتحصّل أنّ الروايتين غير تامّتين سنداً ودلالة فيسقطان عن الحجّية.

وتحقيق الحـال في سـند هـذه الروايـات ومـضمونها وفقههـا، موكـول إلى دراسات أعمق.

الوجه الرابع: الاستدلال على حجّية الإجماع باعتباره كاشفاً عن دليل شرعيّ

يرى هذا الوجه أنّ الإجماع ليس كاشفاً عن الحكم الشرعي مبـاشرةً، وإنّـما هو كاشف عن وجود دليل على الحكم الشرعي. وبناء على هـذا الاتّجـاه يكـون دور الإجماع كدور السيرة والتـواتر، وهـذا يعنـي أنّ الإجمـاع يكـون داخـلاً في صغرى الدليل الشرعي.

وهذا الوجه هـو الـذي اختـاره الأسـتاذ الـشهيد (قدّس سرّه) ـ كـما سـنبيّن ـ وكذلك اختاره المحقّق النائيني كما يظهر من كلماته في الفوائد، حيث قال هناك:

«وقيل: إنّ الوجه في حجّيته إنّما هو لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين. ولعلّ هذا الأخير أقرب المسالك»[1].

لفت نظر

الوجوه الثلاثة الأولى تتّفق على أنّ الإجماع هو الدليل على الحكم الشرعي لا أنّه كاشف عن وجود الدليل على الحكم الشرعي. فكما أنّ خبر الثقة وخبر الواحد والقطع هي بنفسها أدلّة على الحكم الشرعي، فكذلك الإجماع.

أمّا الوجه الرابع فيرى أنّ الإجماع كالسيرة العقلائية لا يكشف عن الحكم الشرعي مباشرةً، وإنّما يكشف عن وجود الدليل على الحكم الشرعي. فهو يكشف عن وجود رواية ـ مثلاً ـ وصلت إلى المجمعين ولم تصل إلينا، فحجّية الإجماع ليست من باب كاشفيّته عن الحكم الشرعي وإنّما من باب كاشفيّته عن وجود الدليل على الحكم الشرعي.

فتحصّل أنّ هناك رأيين في حجّية الإجماع: الأوّل: يرى أنّ الإجماع كاشف عن الحكم الشرعي مباشرة. الثاني: يرى أنّ الإجماع ليس كاشفاً عن الحكم الشرعي وإنّما هو كاشف عن وجود دليل على الحكم الشرعي.

وبناء على هذا التصوّر تنحصر مصادر استنباط الحكم الشرعي بالكتاب والسنّة، أمّا الإجماع فهو كاشف عن وجود الدليل عن الحكم الشرعي. وهذا ما أشار إليه الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في مقدّمة كتاب الفتاوى الواضحة.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو ما يسمّى بقاعدة اللطف**»، ذكرنا أنّ هذه القاعدة تقابل قاعدة حقّ الطاعة للمولى على العبد.

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥٠.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى على أساس قيام دليل شرعيّ على حجّية الإجماع ولزوم التعبّد بمفاده**»، أي: لزوم التعبّد بمفاد الإجماع، فيكون الإجماع أمارة من الأمارات الظنّية، قد تصيب الواقع وقد تخطئه.

• قوله (قدّس سرّه): «**مفاده**» أي: مفاد خبر الثقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**على خطأ**» ليس خطأ الواقع، بل أعمّ من الواقعي والظاهري.

• قوله (قدّس سرّه): «**وباعتباره**»، أي: باعتبار أنّ الإجماع كاشف عن دليل شرعيّ، لا أنّه هو المثبت للحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**على الأسس الثلاثة الأولى**» المشتركة في أنّها تكشف عن الحكم الشرعي مباشرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي...**»، من الواضح أنّه ليس جميع الوجوه الثلاثة كانت تدخل في الدليل غير الشرعي، لأنّه قلنا تارةً حكم العقل وأخرى قيام دليل شرعيّ، ولكن من باب التغليب عبّر السيّد الشهيد بأنّها داخلة في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي؛ باعتبار أنّ الأوّل يبتني على الدليل العقلي، في العقل العملي، والثالث يبتني على الدليل العقلي في العقل النظري، والوسط يبتني على الدليل الشرعي فمن باب التغليب قال (قدّس سرّه) يكون داخلاً في الدليل غير الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**والبحث عن حجّيته على الأساس الأخير**» لا يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي مباشرة، وإنّما يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي، ويعتبر من وسائل إثبات الدليل الشرعي. وهذا ما سيتناوله الأستاذ الشهيد في المقام.

(١١٢)

الملازمة بين الإجماع وصدور الدليل

- الملازمة لا تكون إلَّا عقلية
- الصحيح عدم وجود ملازمة
- كيفية كاشفية الإجماع عن وجود المستند

وقد قسَّمَ الأصوليونَ الملازمةَ ـ كما نلاحظُ في الكفايةِ وغيرِها ـ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، ثمّ بحثوا عن تحقّقِ أيٍّ واحدٍ منها بين الإجماع والدليلِ الشرعيّ، وهي الملازمةُ العقليةُ والعاديةُ والاتّفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواترِ الخبرِ وصدقِه، وللثانية بالملازمة بينَ اتّفاقِ آراءِ المرؤوسين على شيءٍ ورأيِ رئيسِهم، وللثالثةِ بالملازمة بين الخبر المستفيضِ وصدقِه.

والتحقيقُ أنّ الملازمةَ دائماً عقليةٌ والتقسيمُ الثلاثيُّ لها مردُّه في الحقيقةِ إلى تقسيم الملزومِ لا الملازمة، فإنّ الملزومَ إذا كان ذاتَ الشيءِ مهما كانت ظروفُه وأحوالُه، سمّيتِ الملازمةُ عقليةً، كالملازمةِ بينَ النارِ والحرارة، وإذا كان الملزومُ الشيءَ المنوطَ بظروفٍ متواجدة فيه غالباً وعادةً، سمّيت الملازمةُ عاديةً، وإذا كان الملزومُ الشيءَ المنوطَ بظروفٍ قد يتّفقُ وجودُها فالملازمةُ اتّفاقية.

والصحيحُ: أنّه لا ملازمةَ بينَ التواترِ وثبوتِ القضيةِ فضلاً عن الإجماع، وهذا لا ينفي أنّنا نعلمُ بالقضيةِ القائلةِ (كلُّ قضيةٍ ثبت تواتُرها فهي ثابتةٌ)؛ لأنّ العلمَ بأنّ المحمولَ لا ينفكُّ عن الموضوع غيرُ العلم بأنّه لا يمكُن أن ينفكَّ عنه، والتلازمُ يعني الثاني، وما نعلَمُهُ هو الأوّلُ على أساس تراكمِ القيمِ الاحتماليةِ وزوالِ الاحتمالِ المخالفِ لضآلته، لا لقيامِ برهانٍ على امتناعِ محتملهِ عقلاً.

فالصحيحُ: ربطُ كشفِ الإجماعِ بنفسِ التراكُمِ المذكور وفقاً لحساب الاحتمالِ، كما هو الحالُ في التواتر، على فوارقَ بينَ مفرداتِ الإجماع بوصْفِها أخباراً حدسيةً، ومفرداتِ التواتر بوصفها أخباراً حسّيةً، وقد تقدّمَ البحثُ عن هذه الفوارقِ في الحلقةِ السابقة.

وتقومُ الفكرةُ في تفسير كشف الاجماعِ بحسابِ الاحتمالِ على أنّ الفقيه لا يفتِي بدونِ اعتقادٍ للدليلِ الشرعيِّ عادةً، فإذا أفتَى فهذا يعني اعتقادَه للدليلِ الشرعيّ، وهذا الاعتقادُ يُحتملُ فيه الإصابةُ والخطأُ معاً، وبقدر احتمالِ الإصابةِ يشكّلُ قرينةً احتماليةً لصالح إثباتِ الدليلِ الشرعيّ، وبتراكُمِ الفتاوى تتجمَّعُ القرائنُ الاحتماليةُ لإثباتِ الدليلِ الشرعيِّ بدرجةٍ كبيرةٍ تتحوّلُ بالتالي إلى يقينٍ؛ لتضاؤلِ احتمالِ الخلاف.

الشرح

تحصّل من بحث المقطع السابق أنّه بناء على الوجوه الثلاثة الأولى التي ذكرها الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) يستكشف من الإجماع الحكم الشرعي لا الدليل الشرعي، وهذا الحكم كان دليله الإجماع، ومن الواضح أنّه ليس دليلاً شرعيّاً؛ لانحصار الدليل الشرعي بالكتاب والسنّة.

وعليه فإنّ البحث عن الإجماع يكون بحثاً عن دليل غير شرعيّ يراد الاستدلال به على الحكم الشرعي، وبالتالي فهو خارج عن بحثنا؛ لأنّ البحث في المقام معقود لإثبات صدور الدليل على الحكم الشرعي، لا لإثبات الحكم نفسه.

وأمّا بناء على الوجه الرابع الذي ذكره الأستاذ الشهيد، فإنّ الإجماع كان يثبت الحكم الشرعي بتوسّط كشفه عن الدليل الشرعي على أساس الملازمة بين إجماع العلماء على فتوى معيّنة وبين وجود الدليل الشرعي على هذه الفتوى؛ لأنّ العلماء لا يفتون عادة إلّا إذا كان هناك دليل شرعيّ على الفتوى.

من هنا وقع البحث عن نوع الملازمة الموجودة بين الإجماع وبين الدليل الشرعي، وأنّها من أيّ نوع؟ وهذا التساؤل يجرّنا لبيان أنواع الملازمة، فنقول: قسّم الآخوند الملازمة إلى عقلية وعادية واتّفاقية[1].

والملازمة العقليّة: هي الملازمة الذاتيّة بين وجود شيء ووجود شيء آخر يستحيل انفكاكه عنه، فإذا وجد أحدهما كان الآخر موجوداً لا محالة، كالعلّة والمعلول.

---

(١) أنظر: كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٩١.

وبعبارة أخرى: هي ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.

والملازمة العاديّة: هي الملازمة التي تقتضيها العادة والعرف والطبع العامّ، بحيث لا يستحيل الانفكاك عقلاً، إلّا أنّه لا يقع الانفكاك عادة مع إمكان وقوعه أيضاً.

والملازمة الاتّفاقيّة: هي الملازمة بين شيئين على سبيل الاتّفاق، بحيث إنّه لا يوجد تلازم عقليّ ذاتيّ ولا تلازم طبعيّ بحسب العادة والعرف، وإنّما اتّفق صدفة أن حصل التلازم نتيجة التكرر.

«وقد مثّلوا للملازمة العقليّة بالملازمة الموجبة للقطع في باب التواتر، حيث إنّ الخبر المتواتر ملازم عقلاً لصدق المخبر عنه، كما في مسألة أرباح خمس المكاسب وإيصالها إلى الإمام (عليه السلام) أو وكلائه، فإنّ اختفاء حكم ذلك على شيعة أهل البيت (عليهم السلام) مستبعد جدّاً؛ إذ لو كان الحكم الواقعيّ هو عدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب لشاع ذلك، ولم يعقل وقوع الإجماع من الشيعة على الوجوب.

ومثّلوا للملازمة العاديّة بالملازمة بين طول العمر الملازم للهرم والشيخوخة، وإن كان لا يستحيل الانفكاك عقلاً بينهما؛ إذ قد يفرض عقلاً أن تتأخّر الشيخوخة والهرم مهما طال العمر، كما هي عقيدتنا بصاحب الزمان الحجّة بن الحسن (عليهم السلام).

ومثّلوا للملازمة الاتّفاقيّة بالقطع الذي يحصل اتّفاقاً من مجموعة أخبار لم تبلغ حدّ التواتر، كما لو كان قد استمع إنسان إلى خبرين في موضوع، فحصل له اليقين بالنتيجة، فهنا الملازمة بين الخبر المستفيض واليقين بالنتيجة قضيّة اتّفاقيّة لا ضابط لها»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٤٣٠.

إذا عرفت ذلك نقول: هل الملازمة القائمة بين الإجماع وبين الكشف عن الحكم الشرعي هي ملازمة عقلية أم عادية أم اتّفاقية؟ قالوا أنّها ملازمة عقليّة بحيث يستحيل أن ينفكّ الصدق عن الإجماع.

وللأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في المقام بحثان:

البحث الأوّل: الملازمة لا تكون إلاّ عقلية

يرتبط هذا البحث بمقالة الأصوليين من أنّ الملازمة على ثلاثة أقسام، فهذا التقسيم الثلاثي بنظره (قدّس سرّه) غير تامّ، والصحيح هو أنّ الملازمة لا تكون إلّا عقلية.

توضيح ذلك: نحن يوجد عندنا ملزوم ولازم وملازمة، أي: نسبة قائمة بين الملزوم وبين اللازم. يدّعي الأصوليون أنّ هذه الملازمة هي على ثلاثة أقسام، بينما الأستاذ الشهيد يراها واحدة.

فإن قلتَ: أنتم بعد أن ذكرتم أقسام الملازمة الثلاثة العقلية، والاتّفاقية، والعادية، مثّلتم للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، وللثانية بالملازمة بين اتّفاق آراء المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم، وللثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه. فكيف تقولون أنّ الملازمة واحدة؟

قلتُ: إنّ الملازمة بين شيئين لا تكون إلّا عقلية، ولا يعقل أن تكون الملازمة إمّا عقلية وإمّا عادية وإمّا اتّفاقية، فإذا تحقّق الملزوم فلابدّ أن يتحقّق لازمه، لا أنّه قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، وإلّا لا ملازمة في البين، وهذا خلاف الفرض. فإذا تحقّق الملزوم تحقّق اللازم، وبالتالي تتحقّق الملازمة. وهذا يعني أنّها عقلية دائماً.

نعم، الملزوم له حالات ثلاث، فتارة إذا تحقّق الملزوم فلازمه والملازمة تتحقّق بلا أيّ قيدٍ أو شرطٍ، من قبيل التواتر، فإنّ التواتر في خبر لو صحّ وتمّ

فإنّ صدق الخبر الذي هو اللازم يكون ضرورياً. وهذا التواتر غير مقيّد بقيد أو بشرط أو بزمان، أو بأي شيء آخر، فأينما تحقّق التواتر فإنّ لازمه وهو صدق الخبر لابدّ أن يكون متحقّقاً. وإذا كان الملزوم يحقّق اللازم بلا أيّ قيد أو شرط فهذه الملازمة نسمّيها عقلية، بمعنى: أنّ الملزوم لا يتوقّف على أيّ قيد أو شرط.

أمّا إذا وجدنا أنّ الملزوم إنّما يكون له لازمه ضمن شروط خاصّة، فإذا تحقّقت تلك الشرائط فاللازم حينئذٍ يكون موجوداً، فالملازمة عقلية ولكن الملزوم يحتاج إلى شرائط حتّى تتحقّق هذه الملازمة. إذن في هذه الصورة الملازمة عقلية ولكن الملزوم عادي، بمعنى: إذا تحقّق هذا الملزوم ضمن هذه الشرائط وكانت الشرائط أغلبية الحصول في عالمنا المحسوس، فإنّ هذا الملزوم يحقّق اللازم أيضاً بالملازمة العقلية؛ من قبيل المثال الذي ذكرناه وهو: أنّ كلّ من بلغ إلى مائة عام ضمن شرائطنا فلازمه الهرم والشيخوخة، فالملازمة عقلية؛ إذا تحقّقت هذه الشرائط لابدّ أن يتحقّق هذا اللازم. نعم، الملزوم ليس مطلقاً وإنّما مقيّد بشرائط وإلّا لو كان مطلقاً للزم كلّ من يعيش في عالمنا ويبلغ مئة سنة لابدّ أن يكون شيخاً وهرماً، وليس كذلك في وجود إمام العصر (عجّل الله تعالى فرجه).

والحالة الثالثة هي أنّه إذا تحقّقت شرائط الملزوم يتحقّق هذا اللازم ولكن في الأعمّ الأغلب شرائطه غير متحقّقة، ولا تتحقّق إلّا نادراً، من قبيل المثال الذي ذكره الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه وهو أنّ من يعيش في البلاد الحارّة يُصاب بمرض السلّ.

قال الأستاذ الشهيد في تقريرات بحثه: «والصحيح هو أنّ الملازمة دائماً عقليّة، فهي على نحوٍ واحد؛ لأنّها دائماً تكون على أساس العلّيّة والمعلوليّة؛ لأنّ الملازمة عبارة عن الحكم باستحالة الانفكاك بين شيئين، والذي من شأنه أن يصدر هذا الحكم إنّما هو العقل، غايته: أنّ العقل تارةً يحكم باستحالة الانفكاك مطلقاً، وهذا ما سمّوه بالملازمة العقليّة، كاستلزام وجوده في مكانٍ لعدمه في

مكانٍ آخر.

وأُخرى: يحكم باستحالة الانفكاك ضمن ظروف معيّنة بحيث إنّه عادةً تكون ملازمة بحسب العرف، وهذا ما سمّوه بالملازمة العاديّة، كما في استلزام دوام العمر مائة سنة للهرم والشيخوخة.

وثالثة يحكم العقل باستحالة الانفكاك بين شيئين ضمن ظروف يفترض فيها مقارنة تلك الظروف لملزومها اتّفاقاً وليس دائماً ولا غالباً، كما في استلزام الرطوبة لأكثر دول الخليج، وهذا ما سمّوه بالملازمة الاتّفاقيّة، إذن فالملازمة دائماً عقليّة»[1].

فتحصّل: أنّ هذه الأقسام من العقلية والعادية والاتّفاقية ليس المقسم فيها هو الملازمة، وإنّما هو الملزوم. أمّا الملازمة فلا تكون إلّا عقلية.

البحث الثاني: الصحيح عدم وجود ملازمة بين الإجماع وصدور الدليل

يرى الأستاذ الشهيد أنّه سواء كانت هذه الأقسام الثلاثة (من العقلية والعادية والاتّفاقية) أقساماً للملازمة كما هو المشهور، أم كانت أقساماً للملزوم كما هو المختار عنده (قدّس سرّه)، فأساساً لا ملازمة بين التواتر وصدق الخبر، فضلاً عن الإجماع واستكشاف الحكم الشرعي، بمعنى: أنّه نحن في التواتر لا نقبل الملازمة، فضلاً عن وجودها بين الإجماع وبين الحكم الشرعي؛ «لأنّ كلّ خبر في المقام يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتّى مع كذب الخبر، وإنّما استكشاف القضيّة بالتواتر مبنيّ على حساب الاحتمال، كما برهنّا عليه في الأسس المنطقيّة للاستقراء، فإنّه إذا أخبرك شخص واحد أنّه رأى شخصاً يموت في المكان الفلانيّ، فإنّنا حينئذٍ نحتمل صدقه وكذبه بالتساوي، فيكون احتمال موته نصفاً، فلو أخبر شخص ثانٍ نفس الخبر، وكان احتمال الصدق فيه

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٤٣١.

أيضاً النصف، حينئذٍ: سوف يزداد احتمال الصدق، وهكذا إذا أخبرنا شخص ثالث نفس الخبر، فيتضاءل احتمال كذب المجموع إلى أن تحصل درجة عالية جدّاً بحسب الاحتمالات لصدق هذا القضيّة، وهكذا حتّى توشك أن تصبح يقيناً، وإن بقي كسر رياضيّ بالنسبة للكذب، لكنّه ضئيل جدّاً، وهو عبارة عن ضعف احتمال الكذب، وهكذا. وعبر قوانين معيّنة في حساب الاحتمالات يتحوّل هذا الكسر الضئيل إلى حجمٍ أصغر حتّى تصبح القضية يقينية.

ولكن مع هذا فنحن لسنا بحاجة إلّا إلى الوجدان؛ إذ بحسب الوجدان ينطفئ الاحتمال الضئيل، إذن فاستنتاج القضيّة من التواتر يخضع لحساب الاحتمالات. ونفس الشيء وروحه نقوله في الإجماع، فنطبّق نفس الفكرة في المقام»[1].

بعبارة أخرى: إنّنا وإن قبلنا أنّ التواتر يوصلنا إلى صدق الخبر، ولكن لا نقبل الملازمة التي يدّعيها المنطق الأرسطي من أنّه: إذا كان الخبر متواتراً فيثبت صدق الخبر ويستحيل أن لا يكون الخبر صادقاً، ونحن نقبل اليقين الأوّل وهو صدق الخبر ولكن ننكر الاستحالة، بل يمكن من الناحية العقلية أن لا يكون صادقاً. أمّا المنطق الأرسطي فإنّه لا يقبل بإمكان الكذب؛ لأنّه يعتقد بامتناع تواطئهم على الكذب. فإذا كنّا في التواتر لا نقبل الملازمة المنطقية العقلية فمن باب أولى لا نقبلها بين الإجماع وبين الحكم الشرعي.

فإن قلتَ: ماذا تقبلون في التواتر؟

قلتُ: نقبل الاستقراء، ومن هنا لا نقبل الملازمة التي يدّعيها المنطق الأرسطي، ونفس الكلام نقوله في الإجماع، على فوارق يأتي ذكرها.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٤٣٢.

كيفية كاشفية الإجماع عن وجود المستند

تعتمد نظرية كاشفية الإجماع عن وجود المستند على ما يسمّى قديماً بـتراكم الظنون وحديثاً بنظرية حساب الاحتمالات، بتقريب: «لو أنّ فقيهاً بصيراً جـدّاً ملتفتاً إلى الروايات والنكات أفتى بفتوى، وكنّا نحتمل خطأه احتمالاً كبيراً فوق النصف، ثمّ جاء فقيه آخر وأفتى نفس الفتوى، فهنا احتمال الخطأ يضعف، فإذا تكاثر الفقهاء الذين أفتوا بنفس الفتوى، فسوف يصل احتمال الخطـأ إلى درجـة ضئيلة جدّاً بحيث يحصل اطمئنان شخـصيّ بـالحكم، فـإذا بلـغ عـدد القـائلين بنفس الفتوى حدّاً بحيث لا يكاد يبين احتمال الخطأ بعد، بل تحوّل عـبر قـوانين رياضيّة ـ ذكرت في الأسس المنطقيّـة ـ إلى يقـين قـويّ خـالص مـن شـوب أيّ احتمال للخطأ، حينئذٍ: يكون هذا الحكم حجّة في مقام العمل»[1].

إذن الحديث عن الإجماع وفق منطق حساب الاحتمال يـشبه إلى حـدٍّ كبـير الحديث في الخبر المتواتر، من جهة اشتراك الإجمـاع والتـواتر في طريقـة إثبـاتهما بحساب الاحتمال، فكـما أنّ إخبـار المخـبر يـشكّل درجـةً وكـسراً مـن اليقـين وبإخبار مخبر ثانٍ يقـوى احـتمال الموافقـة ويـضعف احـتمال المخالفـة، وهكـذا بإخبار مخبر ثالث ورابع... فكذلك الحال في الإجماع.

نعم، هنـاك فـرق بـين التـواتر وبـين الإجمـاع في إفـادتهما اليقـين بحـساب الاحتمال، وهذا الفرق يتلخّص في أنّ مفردات التواتر إخبـارات حـسّية تعتمـد على المدارك الحسية، بينما مفردات الإجماع إخبارات حدسية يعتمد فيهـا الناقـل على النظر والاجتهاد. وبالتالي فإنّ التواتر يزيد من قوة الاحـتمال بـشكل أسرع ممّا في الإجماع؛ باعتبار أنّ القضية المتواترة قضية محسوسة، أمّا القضية الإجماعيـة فهي قضية حدسية، مضافاً إلى أنّه لا يوجد في القضية المتواترة احـتمال أنّ الثـاني

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر): ج٩، ص٤٣٢.

متأثّر في الأوّل، ولكن في القضية المجمع عليها يحتمل أنّ الفقيه الثاني متأثّر بالفقيه الأوّل.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**بين الإجماع وبين الدليل الشرعي**»، على اختلاف المسالك في حجّية الإجماع، إنّما يستكشف من الإجماع الدليل على الحكم الشرعي بواسطة الملازمة فيكون داخلاً في الدليل غير الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**للأولى**»، أي: الملازمة العقلية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه**»، بناء على مبنى القياس.

• قوله (قدّس سرّه): «**دائماً عقلية**» أي: أنّ الملازمة لا تكون إلّا عقلية.

• قوله (قدّس سرّه): «**مردّه**»، أي: مردّ التقسيم الثلاثي.

• قوله (قدّس سرّه): «**كالملازمة بين النار والحرارة**»، فإنّ النار محرقة أينما تحقّقت، وهذا المثال فيه تسامح، والمثال الأفضل هو الزوجية والأربعة فإنّ الأربعة أينما تحقّقت فإنّها لابدّ أن تكون زوجاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيه**»، أي: في الملزوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيتّفق وجودها**»، أي: فيتّفق وجود تلك الظروف.

• قوله (قدّس سرّه): «**والصحيح أنّه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية فضلاً عن الإجماع**»، وثبوت الحكم الشرعي، بمعنى: إن أنكرنا الملازمة العقلية الأرسطية بين الإجماع والقضية المخبر عنها فمن باب الأولوية القطعية ننكر الملازمة بين الإجماع وبين الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ العلم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع**»، هذا الذي أثبتناه بالاستقراء هو غير العلم بأنّه لا يمكن أن ينفكّ عن الموضوع، وهذا الذي يدّعيه منطق القياس.

• قوله (قدّس سرّه): «**والتلازم**» العقلي الذي يدّعيه المنطق الأرسطي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لضآلته**»، أي: لضآلة ذاك الاحتمال المخالف.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً**»، أي: على امتناع ذلك الاحتمال المخالف عقلاً كما يدّعيه المنطق الأرسطي؛ لأنّه يقول: وتواطؤ هذا العدد على الكذب ممتنع ذاتاً، إذن يمتنع أن لا تكون القضية المتواترة صادقة. فإذا كان الأمر كذلك، نحن في التواتر لا نقبل، فمن باب الأولوية القطعية أيضاً في الإجماع لا نقبل الملازمة العقلية.

والإجماع وإن كان يفيد اليقين الموضوعي ولكن بنفس الطريقة التي أفاد لنا التواتر اليقين الموضوعي، فالصحيح ربط كشف الإجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال الذي ذكرناه في باب التواتر.

• قوله (قدّس سرّه): «**على أنّ الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة**»، لعلّه يعتقد الدليل ولا وجود للدليل، ولكن نحن نعلم أنّه لا يعقل أن يفتي فقهاؤنا بحكم ولا دليل موجود عندهم، نعم ذلك ممكن عقلاً ولكن يستحيل وقوعاً، فشيخ الطائفة لا يمكن أن يفتي بفتوى ولا يوجد عنده دليل.

• قوله (قدّس سرّه): «**اعتقاده**»، أي: اعتقاد الفقيه.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلى يقين**» استقرائيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي**» الأستاذ الشهيد لم يقل إنّ الإجماع يكشف عن الحكم الشرعي، وإنّما قال إنّ الإجماع يكشف عن الدليل الشرعي على الحكم الشرعي، فهو يتبنّى الأساس الرابع، وحينئذٍ فلا يكون الإجماع كاشفاً عن الحكم الشرعي مباشرة كما يدّعيه المشهور من الأصوليين، وإنّما يكون كاشفاً عن الدليل الشرعي، وذاك الدليل هو الدليل على الحكم الشرعي.

(١١٣)

اعتراضات الأصفهاني

- أجوبة المصنّف (رحمه الله)
- أجوبة السيّد مصطفى الخميني (رحمه الله)

ويستفادُ مِن كلام المحقّقِ الأصفهانيّ (قدّس سرّه) الاعتراضُ على اكتشافِ الدليلِ الشرعيِّ من الإجماعِ بالنقطتين التاليتين:

الأولى: أنّ غايةَ ما يتطلّبُه افتراضُ أنّ الفقهاءَ لا يُفتونَ بدونِ دليلٍ، أن يكونوا قد استندوا إلى روايةٍ عن المعصوم اعتقدوا ظهورَها في إثباتِ الحكمِ وحجّيتَها سنداً، وليس من الضروريِّ أن تكونَ الروايةُ في نظرنا لو اطّلعنا عليها ظاهرةً في نفس ما استظهروه منها، كما أنّه ليس من الضروريّ أن يكونَ اعتبارُ الروايةِ سنداً عند المجمعين مساوقاً لاعتبارِها كذلك عندنا؛ إذ قد لا نبني إلاّ على حجّيةِ خبر الثقةِ، ويكونُ المجمعونُ قد عمِلوا بالروايةِ لبنائهم على حجّيةِ الحسنِ أو الموثَّق.

الثانيةُ: أنّ أصلَ كشفِ الإجماعِ عن وجودِ روايةٍ خاصّةٍ دالّةٍ على الحكم ليس صحيحاً، لأنّنا إن كنّا نجدُ في مصادر الحديثِ روايةً مِن هذا القبيل فهي واصلةٌ بنفسها لا بالإجماع، ولابدّ مِن تقييمِها بصورةٍ مباشرة، وإن كنّا لا نجدُ شيئاً مِن هذا فلا يمكنُ أن نفترضَ وجودَ روايةٍ؛ إذ كيف نفسِّرُ حينئذٍ عدمَ ذكرِ أحدٍ من المجمِعين لها في شيءٍ من كتبِ الحديثِ أو الاستدلالِ مع كونِها هي الأساسَ لفتواهم على الرغم من أنّهم يذكرون مِن الأخبار حتّى ما لا يستندون إليه في كثيرٍ من الأحيان.

ولنبدأ بالجواب على النقطةِ الثانيةِ فنقول: إنّ الإجماعَ من أهل النظر والفتوى من فقهاءِ عصرِ الغيبة المتقدّمين لا نريدُ به أن نكتشفَ روايةً على النحو الذي فرضَه المعترضُ لكي يبدُوَ عدمُ ذكرِها في كتبِ الحديثِ والفقهِ غريباً، وانما نكتشفُ به ـ في حالة عدمِ وجودِ مستندٍ لفظيٍّ محدّدٍ للمجمِعين ـ ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقّىً مِن الطبقات السابقةِ على أولئك الفقهاء

والمتقدّمين؛ لأنّ تلقّي هذا الارتكازِ والوضوحِ هو الذي يفسِّرُ حينئذٍ إجماعَ فقهاءِ عصرِ الغيبةِ المتقدّمين على الرغم مِن عدم وجودِ مستندٍ لفظيٍّ مشخّصٍ بأيديهم.

وهذا الارتكازُ والوضوحُ لدى تلك الطبقاتِ التي تشتملُ على الرواة وحمَلةِ الحديثِ من معاصري الأئمةِ عليهم السلام يكشفُ عادةً عن وجود مبرّراتٍ كافيةٍ في مجموع السنّةِ التي عاصروها مِن قولٍ وفعلٍ وتقريرٍ أوحتْ إليهم بذلك الوضوحَ والارتكاز، وبهذا يزولُ الاستغرابُ المذكورُ؛ إذ لا يفترضُ تلقّي المجمعين من فقهاء عصرِ الغيبة روايةً محدّدةً وعدمُ إشارتِهم إليها، وانما تلقّوا جوّاً عامّاً مِن الاقتناعِ والارتكازِ الكاشفِ، فمِنَ الطبيعيِّ أن لا تُذكَرَ روايةٌ بعينها.

وعلى هذا الضوء يتّضح الجوابُ على النقطة الأولى أيضاً؛ لأنّ المكتشَفَ بالإجماعِ ليس روايةً اعتيادية ليُعتَرضَ باحتمال عدم تماميّتِها سنداً أو دلالةً، بل هذا الجوُّ العامُّ مِن الاقتناع والارتكاز الذي يكشفُ عن الدليل الشرعي.

وجوهرُ النكتةِ في المقامِ هو افتراضُ الوسيطِ بين إجماعِ أهلِ النظرِ والفتوى مِن فقهاءِ عصرِ الغيبةِ والدليلِ الشرعيِّ المباشرِ مِن المعصوم، وهذا الوسيطُ هو الارتكازُ لدى الطبقاتِ السابقةِ مِن حَمَلَةِ الحديث وأمثالِهم مِن معاصري الأئمة، وهذا الارتكازُ هو الكاشفُ الحقيقيُّ عن الدليل الشرعيّ، ولهذا فإنّ أيَّ بديلٍ للإجماع المذكورِ في إثباتِ هذا الوسيطِ والكشفِ عنه يؤدّي نفسَ دورِ الإجماع، فإذا أمكنَ أن نستكشفَ بقرائنَ مختلفةٍ أنّ سيرةَ المتشرّعةِ المعاصرينَ للائمّةِ والمخالطينَ لهم واقتناعاتِهم ومرتكزاتِهم كانت منعقدةً على الالتزامِ بحكمٍ معيّنٍ، كفى ذلك في إثباتِ هذا الحكم.

وقد سبقَ عند الكلام عن طرقِ إثباتِ السيرةِ في الحلقةِ السابقةِ ما ينفعُ في مجالِ تشخيصِ بعضِ هذه القرائن.

الشرح

في هذا المقطع يشرع الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في بيـان اعتراضـات المحقّـق الأصفهاني على كيفية اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع.

اعتراضات الأصفهاني

اعترض المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) على كيفية اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع، بما حاصله: إنّ الفقهاء الذين أجمعوا على حكم ما، إمّـا أن يكونـوا قـد استندوا في حكمهم إلى دليل أو لا، والثاني يستحيل في حقّهم؛ لمكانتهم العلمية وديدنهم في الانقطاع إلى الأئمّة (عليهم السلام) في الأحكام وطريقتهم في التحرّز عـن القول بالرأي ومستحـسنات الأوهـام، فلابـدّ أن يتعـيّن الأوّل وهـو أنّهـم قـد استندوا إلى دليل كان ظاهراً لهم وخفيَ علينا، وهذا الدليل لا يخلو أمره إمّـا أن يكون من الكتاب أو من السنّة، أو يكون هو الإجماع أو العقل.

ولا يمكن أن يكون هذا الدليل هو آيـة مـن القـرآن؛ لأنّـه مـن البعيـد أن يستظهروا حكماً من آية خفي علينا وجه الدلالة فيهـا، ولـو فـرض ذلـك فـإنّ فهمهم واستظهارهم ليس حجّة علينا.

ولا يمكن أن يكون مدركهم هـو الإجمـاع؛ لأنّنـا سـننقل الكـلام إلى هـذا الإجماع الذي صار مدركاً لاجماعهم، فنسأل عن مدركه وأساس حجّيته، فلابدّ أن ننتهي في الأخير إلى مدرك آخر.

ولا يمكن أن يكون مدركهم في إجمـاعهم هـو العقـل؛ لأنّـه لا يتـصوّر أن توجد قضية عقلية يستفاد منها حكم شرعيّ، يمكن أن يعتمدوا عليهـا وتبقـى خافية علينا؛ لأنّ القضايا العقلية التي يتوصّل من خلالها إلى الأحكام الـشرعية لابدّ أن تكون قطعية وواضحة لدى العقلاء في جميع العصور.

إذاً لابدّ أن يكون مدركهم في الإجماع هو السنّة، وهذه السنّة ـ كما هو معلوم ـ تشتمل على قول الإمام وفعله وتقريره، ولا يمكن أن يكون مدرك المجمعين هو القول المشافهي للإمام أو فعله أو تقريره؛ لاستحالة ذلك في عصر الغيبة، فينحصر المدرك لإجماعهم في الخبر الحاكي لقوله أو فعله أو تقريره.

من هنا تأتي اعتراضات المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) على النظرية:

الاعتراض الأوّل: قال (قدّس سرّه) في نهاية الدراية: «وحيث لا يقطع ولا يظنّ بسماعهم لقول الإمام (عليه السلام) أو برؤيتهم لفعله أو لتقريره، بل ربما لا يحتمل ذلك في زمان الغيبة إلّا من الأوحدي، فلا محالة ينحصر المدرك في الخبر الحاكي لقوله (عليه السلام) أو فعله أو تقريره، وفيه المحذور من حيث السند والدلالة»[1].

توضيح ذلك: نحن نسلّم أنّ الإجماع يكشف عن وجود الدليل الشرعي، ولكن هذا الدليل الشرعي من الواضح أنّه رواية لما ذكرناه، فإذا كان رواية من الروايات فلعلّه لو وصلت إلينا لناقشنا في سندها أو دلالتها. فقبولهم لتلك الرواية وعدم مناقشتهم لها سنداً ودلالة لا يجعلها مقبولة عندنا؛ لأنّنا لسنا مقلّدين للفقهاء المتقدّمين، ولذلك نظير في الفقه؛ فإنّنا نرى أنّ الفقهاء المتقدّمين يستفيدون من رواية ما شيئاً ولكن الفقهاء المتأخّرين يستفيدون منها شيئاً آخر، من قبيل الحكم بنجاسة أهل الكتاب فإنّ المتقدّمين استفادوا من الروايات التي بأيديهم نجاسة أهل الكتاب ولكن الفقهاء المعاصرين استفادوا من نفس تلك الروايات طهارة أهل الكتاب. وهكذا روايات نزح ماء البئر إذا وقعت فيه نجاسة، فإنّ الفقهاء المتقدّمين استفادوا منها وجوب النزح ولكنّ فقهاءنا المتأخّرين بعد المحقّق استفادوا منها استحباب النزح.

إذن على فرض تماميّة أنّ الإجماع كاشف عن الدليل الشرعي، فهذا الدليل

---

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج٣، ص١٨٥.

الشرعي لو وصل إلينا قد نناقش فيه سنداً أو دلالة.

الاعتراض الثاني: قال (قدّس سرّه) في نهاية الدراية: «مع أنّهم لو عثروا على هذه الأخبار الصحاح الظاهرة الدلالة في موارد إجماعهم، فلِم لم يتعرّضوا لها في مجاميع الأخبار ولا في الكتب الاستدلالية»[1].

توضيح ذلك: لو كان الفقهاء المتقدّمون قد اعتمدوا على رواية فلماذا لم ينقلوها إلينا في موسوعاتهم الحديثية أو في كتبهم الاستدلالية؟! مع أنّنا نجد في كتبهم حتّى الروايات التي لا يعملون بها فضلاً عن الرواية التي عملوا بها. فلو كانت موجودة لنقلت إلينا لا أقلّ في كتاب واحد؛ إذ ليس من المعقول أن يكونوا قد تواطؤوا على عدم نقل تلك الرواية التي صارت منشأ لإجماعهم واتّفاقهم على الحكم الشرعي.

ولأجل هذين الإشكالين أنكر بعض الفقهاء كالسيّد الخوئي (قدّس سرّه) حجّية الإجماع من الأساس، وقال: «لا مستند لحجّية الإجماع أصلاً، وإن الإجماع لا يكون حجّة، إلّا أنّ مخالفة الإجماع المحقّق من أكابر الأصحاب وأعاظم الفقهاء ممّا لا نجترئ عليه، فلا مناص في موارد تحقّق الإجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه»[2].

أجوبه المصنّف على اعتراضات المحقّق الأصفهاني

الجواب على الاعتراض الثاني: يرى الأستاذ الشهيد أنّ الحقّ مع المحقّق الأصفهاني من جهة، وإن لم يكن الحقّ معه من جهة أخرى، فقوله: إنّه لا يعقل أن يكون الإجماع كاشفاً عن الرواية؛ لأنّه لو كان مستند الإجماع هو الرواية

---

(١) نهاية الدراية، مصدر سابق: ج٣، ص١٨٦.

(٢) مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي، للبهسودي، مكتبة الداوري، الطبعة الخامسة: ج ٢، ص ١٤١.

لنقلت إلينا، هذا القول تامّ وصحيح، ولكن من قال أنّ الدليل الشرعي منحصر في الرواية، فقد يكون الدليل الشرعي هو فعل المعصوم أو تقريره.

ولو غضضنا النظر عن فعل المعصوم، فإنّ في تقريره الكفاية، فالتقرير لسيرة متشرّعية دليل على الحكم الشرعي، ولعلّ الفقهاء المتقدّمين من أصحابنا ـ حيث إنّهم كانوا معاصرين للغيبة الصغرى أو قريبين منها ـ وجدوا ارتكازاً متشرّعياً على هذا الحكم الشرعي، فأفتوا بذلك الحكم.

بل نقول إنّ إشكال المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) هو خير قرينة على أنّ الدليل الشرعي ليس رواية، بل هو ارتكاز وعمل المتشرعة. فمثلاً: لو ذكر الفقهاء أنّه لا يوجد عندنا دليل على وجوب البدء في الوضوء من المرفق، ولكن وجدنا أن فقهاء الطائفة من الصدر الأوّل أجمعوا على أنّ البدء لابدّ أن يكون من المرفق ولا يجوز الوضوء منكوساً، فهذا الإجماع لا نستطيع تفسيره إلّا على أن ارتكاز المتشرعة والشيعة في زمان فقهائنا المتقدّمين كان قائماً على ذلك.

وقد تقدّم منّا مراراً القول بأنّ سيرة المتشرّعة تكشف عن الحكم الشرعي مباشرةً، بخلاف السيرة العقلائية فإنّها تكشف عنه بتوسّط إمضاء الشارع؛ بمعنى: أنّ المتشرّعة بما هم متشرّعة لّما بنوا على فعل، نقول إنّ هذا البناء لا يكون إلّا من رئيسهم، وإلّا لو لم يكن رئيسهم قد أمر بذلك، فلماذا هذا البناء؟! خصوصاً إذا فرضنا أن ذلك الارتكاز المتشرّعي، على خلاف الميل العقلائي.

فمثلاً: إذا أراد شخص أن يغسل وجهه فإنّه يغسله بشكل عشوائي وكيفما اتّفق. أمّا أن يضع يده ويغسل من قصاص الشعر فهذا على خلاف الطبع العقلائي. فعندما نجد الفقهاء قد أجمعوا على وجوب البدء في غسل الوجه من قصاص الشعر مع عدم وجود الدليل عليه، فهذا لا يعني أنّه لا مستند لذلك الإجماع، بل مستنده هو ما وجده فقهاء عصر الغيبة القريبون من عصر النصّ من أنّ المتشرعة التزموا بهذا الفعل، فأفتوا بذلك من دون ذكر المدرك، ولو

أرادوا أن يذكروه لتعذّر عليهم ذلك لأنّه ليس لفظاً، وإنّما هو فعل خارجي.

الجواب على الاعتراض الأوّل: بما تقدّم يندفع الاعتراض الأوّل؛ لأنّ ذلك المدرك ليس رواية حتّى يُناقش في سندها أو دلالتها، وإنّما هو الارتكاز، والارتكاز ليس قابلاً للتخطئة. نعم، لو كان المدرك رواية لناقشناها سنداً أو متناً. ومن هنا يرى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ هناك حلقة وسيطة بين الإجماع وبين الحكم الشرعي، وهي ارتكاز المتشرّعة. فالإجماع ليس كاشفاً عن الحكم الشرعي مباشرةً كما في الأسس الثلاثة الأولى، وإنّما هو كاشف عن الارتكاز المتشرّعي والارتكازُ المتشرعي كاشفٌ عن الحكم الشرعي.

ثمّ إنّنا لا ندور مدار تحقّق الإجماع وعدم تحقّقه، بل ندور مدار وجود عددٍ من الفتاوى من فقهائنا المتقدّمين يكون كاشفاً عن ذلك الارتكاز أو عدم وجود ذلك العدد. فلو فرضنا أنّ عشرة من الفقهاء المتقدّمين كان يكفي لاكتشاف ذلك الوسيط ولاكتشاف ذلك الارتكاز، وعندما راجعنا كلمات هؤلاء العشرة وجدناهم يفتون بتلك الفتوى، فحينئذٍ يحصل لنا دليل على الحكم الشرعي، وإن وُجد مخالف أو مخالفان أو ثلاثة فلا أثر له.

إذن نحن لا ندور مدار وجود المخالف وعدمه، وإنّما ندور مدار أنّ هذا المقدار بحساب الاحتمال يكشف عن الوسيط أو لا يكشف عنه. افترضوا أنّنا نحتاج إلى عشرة من فقهائنا المتقدّمين حتّى نكتشف ذلك الوسيط الذي هو الارتكاز المُتلقَّى من الطبقات السابقة، وجئنا إلى فقهاء عصر الغيبة ووجدنا أنّ عددهم اثنا عشر، عشرة منهم أفتوا بفتوى واحدة، فهذا يكفي لاستكشاف الحكم الشرعي؛ لأنّه قلنا إنّ العشرة تكفي لاستكشاف ذلك الوسيط، وخلاف الاثنين غير مؤثّر. أمّا لو وجدنا أنّ فقهاء عصر الغيبة ثمانية منهم أفتوا بفتوى واحدة ولم نعلم آراء الباقين فحينئذٍ لا يحصل لنا الكشف عن ذلك الوسيط؛ لأنّ العدد غير كافٍ، مع أنّه لا يوجد عندنا مخالف، إذن نحن لا ندور مدار

وجود المخالف وعدم وجوده وإنّما ندور مدار أنّ هذا المقدار من اتّفاق الفقهاء يكشف عن الوسيط أو لا يكشف.

إذاً نحن لا ندور مدار اتّفاق الآراء وعدم اتّفاقها، وهذه مسألة مهمّة جدّاً لها أثرها في الفقه، فلو قلنا إنّ حجّية الإجماع تدور مدار وجود المخالف وعدم وجوده، فلعلك لن تجد إجماعاً على أيّ مسألة فقهية؛ لأنّه لا يوجد إجماع متّفق عليه عند جميع الفقهاء بل عادة ما يوجد لذلك الاتّفاق مخالف ولو واحد. أمّا لو لم نجعل مدار حجّية الإجماع وجود المخالف وعدم وجود المخالف، وإنّما جعلنا المدار هو استكشاف الوسيط وعدم استكشافه، فإن كان هذا المقدار يكشف لنا عن الوسيط فهو حجّة حتّى مع وجود المخالف، وإن كان هذا المقدار لا يكشف عن هذا الوسيط فهو ليس بحجّة وإن لم يوجد المخالف.

أجوبة السيّد مصطفى الخميني على اعتراضات المحقّق الأصفهاني

ذكر السيّد مصطفى الخميني (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه الأجوبة على اعتراضات المحقّق الأصفهاني فأجاب عن الاعتراض الأوّل: «بأنّ من اتّفاقهم في الحكم، يتبيّن أنّ السند مورد وثاقتهم الخاصّة، ومن اتّفاق القدماء وأرباب الحديث الأوّلين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقة في فتاويهم، يحصل الوثوق والاطمئنان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر»[1].

وأمّا بالنسبة إلى الاعتراض الثاني فأجاب عنه ـ بعد أن استبعد احتمال وجود رواية لديهم وعدم نقلها في الجوامع الحديثية ـ بقوله: «ولكنّه يهون بعد التأمّل في تأريخ حياتهم، واغتشاش بالهم، وعدم العثور على كثير من الآثار، مع إمكان عدم نقل الطبقة الأولى للمتأخّرين، فلم تصل السنّة إلى الكافي وأضرابه»[2].

---

(١) تحريرات في الأصول، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٦٠.

(٢) تحريرات في الأصول، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٦٠

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**أنّ الفقهاء لا يفتون بدون دليل**»، سلّمنا معكم أنّ الفقهاء لا يفتون بدون دليل.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يكونوا**»، أولئك الفقهاء.

• قوله: «**قد استندوا إلى رواية عن المعصوم اعتقدوا ظهورها**»، أي: اعتقد الفقهاء ظهور تلك الرواية في إثبات الحكم واعتقدوا حجّية تلك الرواية سنداً.

• قوله: «**وليس من الضروري أن تكون الرواية في نظرنا لو اطّلعنا عليها ظاهرة في نفس ما استظهروه منها**» أي: من تلك الرواية. هذا من حيث الدلالة.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما أنّه ليس من الضروري أن يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين مساوقاً لاعتبارها كذلك عندنا**»، أي: اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين قد لا يكون مساوقاً لاعتبار الرواية سنداً عندنا؛ إذ قد لا نبني إلّا على حجّية خبر الثقة، ولكن مبنى المتقدّمين كان على أوسع من حجّية خبر الثقة؛ إذ يقبلون خبر الثقة وما هو أوسع منه وهو الحسن؛ لأنّ التقسيم إلى الحسن والضعيف والثقة والعادل هو للعلّامة، أمّا قبل العلامة فلا يوجد عندنا مثل هذا التقسيم للروايات بحسب السند، فمن أين تقولون أنّ الرواية لو وصلت إلينا لتمّت سنداً أيضاً عندنا؟!

• قوله: «**إن أصل كشف الإجماع عن وجود رواية خاصّة دالّة على الحكم ليس صحيحاً**»، هذه كلّها قيود احترازية، لعلّه توجد رواية ولكن عامّة وتلك وصلت إلينا ولم نستفد منها الحكم، نعم وجود رواية خاصّة دالّة على الحكم الشرعي هي مستند الإجماع، ولكن مع ذلك لم ينقلوه إلينا. هذا بعيد جدّاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّنا إن كنّا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل فهي واصله بنفسها لا بالإجماع**»، أي: أنّ الرواية التي صارت هي مستند الإجماع عندهم واصلة بنفسها إلينا لا بالإجماع، فنحن ننظر في تلك الرواية إن

تمّت سنداً ودلالةً عملنا بها، وإن لم تتمّ فلا قيمة للإجماع.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ كيف نفسّر حينئذٍ**» وجود رواية ولم تصل إلينا.

• قوله (قدّس سرّه): «**مع كونها**»، أي: مع كون تلك الرواية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فنقول: إن الإجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدّمين**»، هذه كلّها قيود احترازية لأنّه سيأتي بعد ذلك منه القول بأنّنا لا نقبل كلّ إجماع، وإنّما نقبل الإجماع الذي نحتمل أنّه حصل على ارتكاز قريب من عصر النصّ، أمّا الإجماع الذي يدّعيه الشهيد الأوّل والثاني ــ مثلاً ــ فلا قيمة له بالنسبة إلينا.

نعم، الإجماعات لها قيمة إلى زمان شيخ الطائفة فقط باعتبار أنّه لم يبتعد من عصر النصّ كثيراً؛ لأنّ وفاته كانت في سنة ٤٦٠هـ، وميلاده كان في سنة ٣٨٥هـ، وهذه الفترة لم تكن بعيدة كثيراً عن عصر النصّ؛ لأنّ الغيبة الصغرى امتدّت إلى سنة ٣٢٩ هـ، فيكون بين الشيخ وبين آخر عصر الغيبة ٥٦ سنة تقريباً، فالارتكازات بَعدُ كانت موجودة ويمكن أن تنتقل إلى شيخ الطائفة، أمّا لو ابتعدنا عن زمان شيخ الطائفة فلا يمكن أن نقول أنّ تلك الارتكازات باقية على حالها؛ لأنّ كثيراً من ارتكازات المتشرّعة تتأثّر بفتاوى الفقهاء. ومن زمان شيخ الطائفة بدأت الفتيا بشكل واضح، فارتكازات المتشرّعة تكون متأثّرة بفتاوى الفقهاء لا أنّها مأخوذة من المعصوم (عليه السلام).

• قوله (قدّس سرّه): «**على النحو الذي فرضه المعترض**» أي: المحقّق الأصفهاني في اعتراضه الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقه غريباً**»، بل نحن نجعل غرابة هذا الأمر دليلاً على أنّ الدليل لم يكن هذه الرواية وإنّما هو الارتكاز المتشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ تلقّي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسّر حينئذٍ**

إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدّمين»، لأنّه إذ لم يكن عندهم دليل محدّد ومع ذلك أجمعوا، نقول لابدَّ أنّه وصل إليهم دليل غير لفظيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**مجموع السنّة**»، لفظاً وفعلاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**إليهم**» الفقهاء والمجمعين.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا يزول الاستغراب المذكور**» في النقطة الثانية، بل يكون دليلاً على أنّ الدليل لم يكن رواية بل هو ارتكاز.

• قوله (قدّس سرّه): «**إليها**»، أي: إلى تلك الرواية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما تلقّوا**»، أولئك المجمعين.

• قوله (قدّس سرّه): «**ليس رواية اعتيادية**»، يعني لفظية.

• قوله (قدّس سرّه): «**عدم تماميّتها**»، أي: عدم تماميّة الرواية سنداً أو دلالة.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل هذا الجوّ العامّ من الاقتناع والارتكاز**»، ذلك الذي تلقّاه الفقهاء في عصر الغيبة، وهو غير قابل للنقل حتّى لو أرادوا نقله.

• قوله (قدّس سرّه): «**وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي**»، إذن نحن لا نستكشف الحكم الشرعي مباشرة وإنّما نستكشفه بتوسّط الارتكاز المتشرّعي العام الذي تلقّاه فقهاء عصر الغيبة من طبقات الرواة السابقين المعاصرين للأئمّة (عليهم السلام).

(١١٤)

الشروط المساعدة على كشف الإجماع

الشروط المساعدة على كشف الاجماع

وعلى أساس ما عرفْنا مِن طريقةِ اكتشافِ الدليلِ الشرعيِّ بالإجماعِ وتسلسلِها، يمكنُ ان نذكرَ الأمورَ التاليةَ كشروطٍ أساسيةٍ لكشف الإجماعِ عن الدليلِ الشرعيِّ بالطريقةِ المتقدّمةِ الذكرِ أو مساعدةٍ على ذلك:

الأوّلُ: أن يكونَ الإجماعُ مِن قِبل المتقدّمينَ مِن فقهاءِ عصرِ الغيبةِ الذين يتّصلُ عهدُهم بعهدِ الرواةِ وحمَلةِ الحديثِ والمتشرّعينَ المعاصرينَ للمعصومين؛ لأنّ هؤلاءِ هُمُ الذين يمكنُ أن يكشفوا عن ارتكازٍ عامٍّ لدى طبقةِ الرواةِ ومَن إليهم، دونَ الفقهاء المتأخّرين.

الثاني: أن لا يكونَ المجمعونَ أو جملةٌ معتدٌّ بها منهم قد صرَّحوا بمدركٍ محدّدٍ لهم، بل أن لا يكون هناك مدركٌ معيّنٌ مِن المحتمل استنادُ المجمعينَ إليه، وإلاّ كان المهمُّ تقييمَ ذلك المدرك، نعم في هذه الحالةِ قد يشكّلُ استنادُ المجمعين إلى المدركِ المعيّنِ قوّةً فيه، ويُكملُ ما يبدو مِن نقصِه.

ومثالُ ذلك : أن يثبتَ فهمُ معنىً معيّنٍ للروايةِ مِن قِبل كلِّ الفقهاءِ المتقدّمينَ القريبينَ مِن عصرِ تلك الروايةِ والمتاخمينَ لها، فإنّ ذلك قد يقضي على التشكيكِ المعاصرِ في ظهورِها في ذلك المعنى؛ نظراً لقرب أولئك مِن عصرِ النصِّ واحاطتِهم بكثيرٍ من الظروف المحجوبةِ عنّا.

الثالثُ: أن لا توجدَ قرائنُ عكسيةٌ تدلُّ على أنّه في عصرِ الرواةِ والمتشرَّعةِ المعاصرينَ للائمّة عليهم السلام لا يوجُد ذلك الارتكازُ والرؤيةُ الواضحةُ اللذَينِ يرادُ اكتشافُهما عن طريق إجماعِ الفقهاءِ المتقدّمين.

والوجهُ في هذا الشرطِ واضحٌ بعد أن عرفنا كيفيةَ تسلسلِ الاكتشافِ

ودورَ الوسيطِ المشارِ إليه فيه.

الرابع: أن تكونَ المسألةُ مِن المسائلِ التي لا مجالَ لتلقّي حكمها عادةً إلاّ مِن قِبل الشارع، وأمّا إذا كان بالإمكان تلقّيه مِن قاعدةٍ عقليةٍ مثلاً أو كانت مسألةً تفريعيةً قد يستفادُ حكمُها مِن عمومِ دليلٍ أو اطلاقٍ، فلا يتمُّ الاكتشافُ المذكور.

الشرح

هناك مجموعة من الشروط لابدّ أن تراعى كضوابط كلّية وشروط أساسية لكشف الإجماع عن الدليل الشرعي، بمعنى: أنّه في كلّ إجماع يريد أن يكون كاشفاً عن ذلك الوسيط الذي هو الارتكاز لابدّ أن توجد فيه تلك الشرائط، أمّا الشروط الجزئية التي تختلف من مورد إلى مورد فهذه لا يمكن أن تذكر في علم الأصول وإنّما تتبع في كلّ مسألة فقهية في محلّها لكشف الإجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدّمة الذكر، أو ـ لا أقلّ ـ مساعدة على استكشاف ذلك الوسيط عن طريق الإجماع.

الشروط المساعدة على كشف الإجماع

الشرط الأوّل: أن يكون الاتّفاق في الفتوى، من قبل فقهاء عصر الغيبة الذين يتّصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمتشرّعين المعاصرين للمعصومين؛ لأنّ أولئك هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى الطبقة المعاصرة للأئمّة. أمّا الاجماعات التي يدّعيها أمثال الشهيد الأوّل والثاني وصاحب البحار... فهي إجماعات لا يمكن أن تكون كاشفة عن الحلقة الوسيطة. نعم، هذه الإجماعات لها مداركها وقد تخطئ وقد تصيب.

من هنا يذهب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى أنّ الإجماعات التي يمكن أن تكون حجّة هي الاجماعات الواردة في كلمات الشيخ المفيد والسيّد المرتضى إلى زمان شيخ الطائفة الطوسي، أمّا الاجماعات الواردة في كلمات من تأخّر عن شيخ الطائفة فليست حجّة.

قال المصنّف في تقريرات بحثه: «أن يكون الإجماع مشتملاً على فتاوى فقهاء الأقدمين من علماء الإماميّة، ولا أثر لفتاوى المتأخّرين منهم؛ لأنّ التطبيق

الأقوى لكاشفيّة الإجماع إنّما هو باعتبار جعل الإجماع كاشفاً عن الحلقة الوسطى من جيل الرواة وأصحاب الحديث الذين تسلّموا هذا الارتكاز من جيل الرواة والحديث من أصحاب الأئمّة (عليهم السلام)، وهو لا يمكن كشفه إلّا من قبل إجماع القدماء من علمائنا المتّصلين بأولئك الأصحاب الذين يشكّلون الحلقة الوسطى، فالحلقة الوسطى إذا لم تكن إجماعيّة عند الأقدمين، فهي وإن كانت إجماعيّة عند المتأخّرين، فلا تفيد شيئاً، إذن فالحلقة الوسطى لا يثبت ما تنقله من ارتكاز أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) إلّا بإجماع الأقدمين المتّصلين بها من علمائنا»[1].

الشرط الثاني: أن لا يكون المجموعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدرك محدّد لهم، فإذا وجدنا مائة فقيه في زمان عصر الغيبة قد اتّفقوا على فتوى ما، ولكن عندما جئنا إلى كلماتهم وجدنا أن بعضهم عندما يذكر الحكم يذكر إلى جنب الحكم رواية، ففي هذه الصورة نحتمل أنّ الباقين عندما أفتوا بالحكم اعتمدوا على هذه الرواية، فإذا كان المدرك محدّداً فإننا نرجع إلى تلك الرواية لنرى هل أنّها تامّة سنداً ودلالةً أو لا، فإن تمّت قبلناها، ولكن لا من باب الإجماع بل من باب قيام الدليل الشرعي على الحكم الشرعي.

نعم، لو فهمنا من الرواية التي استندوا إليها ما لم يفهموه منها، كما لو فهمنا منها الاستحباب وفهموا منها الوجوب، وكان فهمهم خلاف الظاهر، وكانوا متّفقين على هذا الفهم، فهذا يكون قرينة على أنّ هذه الرواية كانت محفوفة بقرائن ضاعت علينا، وإلّا كيف اتّفقوا جميعاً على أن يفهموا شيئاً على خلاف ظاهرها، فإنّ هذا بعيد بحساب الاحتمال، إذن لابدّ أن تكون تلك الرواية قد أحيطت بقرائن، إمّا حاليّة أو لفظيّة، فمثل هذا الإجماع يكون حجّة في تعيين

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص٤٤٨.

المراد من الرواية.

إذن إذا كان هناك مدرك محدّد ومعيّن وعندما نأتي إلى ظهوره بعد ألف سنة نجد أنّ ما فهمه المتقدّمون واتّفقوا عليه يختلف عمّا فهمه المعاصرون منه، فهذا قرينة مقوّية على أنّ ذلك الظهور هو الصحيح؛ باعتبار أنّهم كانوا قريبين من عصر النصّ، وكانت القرائن موجودة بأيديهم، من سيرة متشرّعة وحملة الرواة المعاصرين لهم.

الشرط الثالث: أن لا توجد قرائن عكسية تدلّ على أنّه في عصر الرواة والمتشرّعة المعاصرين للأئمّة (عليهم السلام) لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدّمين، فإذا وجد عندنا إجماع كافٍ لاكتشاف ذلك الارتكاز، ولكن كان مبتلى بقرائن معاكسة لهذا الارتكاز، أي: أنّ إجماع الفقهاء بهذا المقدار يكفي لاكتشاف هذا الوسيط ولكن عندما راجعنا أسئلة الرواة وكتب التاريخ وكتب علم التراجم وجدنا أنّ هناك قرائن تثبت عكس ذلك الارتكاز الذي اكتشفناه من الإجماع، ففي هذه الحالة لا يكون الإجماع حجّة لاكتشاف الوسيط، «ومن أمثلة ذلك: ما ذكرناه في بحث طهارة الكتابيّ ونجاسته، فإنّنا استندنا إلى قرائن عديدة تدلّ على أنّه لم يكن يوجد ارتكاز النجاسة الذاتيّة في الحلقة الوسطى من طبقة أصحاب الأئمّة (عليهم السلام) الذين أورثوها الفقهاء الأقدمين.

ومن جملة هذه القرائن التي استندنا إليها في عدم وجود هذا الارتكاز: نفس روايات الباب والسائلين من الإمام (عليه السلام) من أصحابه عن طهارة الكتابيّ ونجاسته، فحتى في تلك الروايات التي يكون الجواب فيها أحد مدارك القول بالنجاسة، فمع هذا استشهدنا بصياغة سؤال السائل على أنّه لم تكن النجاسة الذاتيّة مركوزة عنده، كما تعرف هذا في رواية الحميري وغيره من الأصحاب.

والحاصل هو أنّه لا توجد قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقة أصحاب الأئمّة (عليهم السلام)؛ لأنّها لو وجدت لكانت معارضة لكاشفيّة الإجماع ومانعة من إعمال حساب الاحتمالات وإنتاجه، كما هو الحال في روايات طهارة الكتابيّ، حيث استنتجنا من طرز أسئلة أصحاب المعصوم (عليه السلام) عنه بعد افتراض كونه يشرب الخمر ويأكل الميتة ونحوه، استنتجنا عدم وجود ارتكاز لدى السائلين عن النجاسة»[1].

الشرط الرابع: لابدّ أن تكون تلك المسألة من المسائل التي نحتمل تلقّي حكمها من الشارع، أمّا إذا راجعنا الجوّ العام للروايات المعاصرة للمعصوم ووجدنا أنّ هذا الذي أجمعوا عليه في زمن شيخ الطائفة ـ مثلاً ـ لا توجد عليه رواية، وكان بالإمكان تلقّيه من قاعدة عقلية مثلاً، أو كانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق، فلا يتمّ الاكتشاف المذكور.

فعند مراجعة كتاب الوسائل ـ مثلاً ـ نجد أنّ الجوّ العام في الروايات يختلف عن المسائل المستحدثة التي تذكر في الرسائل العملية، هذا معناه أنّ الشرائط الاجتماعية تؤثّر في تغيّر المسائل، فقديماً كان السائل يأتي النبي (صلّى الله عليه وآله) يسأله عن الدابّة في طريق الحجّ إذا كانت كذا وكذا.. أمّا في الاستفتاءات التي يُستفتى بها العلماء المعاصرون فلا تجد مثل هذه الأسئلة؛ لأنّه ليس داخلاً في ابتلاء الناس. إذن: المسألة التي نريد أن نستكشف حكمها من الإجماع لابدّ أن يحتمل تلقّي حكمها من الشارع مباشرة، أمّا إذا احتملنا أنّ هذه من المسائل التفريعية التي مدركها قاعدة عقلية أو مدركها سيرة عقلائية أو مدركها قواعد عامّة، فهذا الإجماع لا يكون كاشفاً عن ذلك الارتكاز. ومن هنا قسّموا المسائل الفقهية إلى قسمين:

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص٤٤٩.

الأوّل: مسائل أساسية: يُتلقّى حكمها من المعصوم (عليه السلام).

الثاني: مسائل تفريعية: لم يُتلقَّ حكمها من المعصوم (عليه السلام) وإنّما هي من استنباطات الفقهاء.

من هنا تفهم كلام شيخ الطائفة في مقدّمة كتاب المبسوط: «إنّ العامّة تتّهمنا بقلّة الفروع وأنا أردت أن أصنع كتاباً ليعرفوا مقدار الفروع عندنا»[(١)].

وسرّ الاتهام بقلّة الفروع، هو: أنّنا لو نظرنا إلى المسائل التي أخذت من الأئمّة (عليهم السلام) لوجدناها قليلة. نعم، يمكن أن نفرّع عليها أحكاماً كثيرة، كما قال الإمام المعصوم: **علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**[(٢)]. فإذا كانت تلك المسألة من الأصول التي يُتلقّى حكمها من الشارع فهذا الإجماع تكون له القدرة على الكاشفية، أمّا إذا كانت المسألة من المسائل التفريعية فهذا الإجماع ليس له القدرة على الكاشفية.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه: «هي أن لا تكون المسألة مسألة عقليّة، يعني: أن تكون المسألة مسألة يتوقّف حلّها على بيان من الشارع فقط، وإلّا فإن كانت عقليّة أو مستنبطة، فإنّه حينئذٍ لا يتمّ هذا الكلام أيضاً؛ إذ لعلّهم استندوا إلى غير المدرك الشرعيّ المركوز، من قاعدة عقليّة ونحوها، ولم يستندوا إلى مدرك مركوز متلقّى من قبل الشارع»[(٣)].

هذه هي الشرائط الأساسية لاستكشاف الحكم الشرعي عن طريق الإجماع بالتسلسل الذي ذكرناه.

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية، ج١ ص١.

(٢) جواهر الفقه، القاضي ابن البراج، تحقيق إبراهيم بهادري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

(٣) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩ ص٤٤٩.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**بالإجماع وتسلسلها**»، أي: وتسلسل تلك الطريقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**كشروط أساسية**»، وضوابط كلّية، أمّا الشروط الجزئية التي تختلف من مورد إلى آخر فهذه لا يمكن أن تذكر في علم الأصول وإنّما تتبع في كلّ مسألة فقهية في محلّها لكشف الإجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدّمة الذكر، أو لا أقلّ مساعدة على استكشاف ذلك الوسيط عن طريق الإجماع.

• قوله (قدّس سرّه): «**الأوّل: أن يكون**»، أي: الشرط الأوّل أن يكون ذلك الاتّفاق في الفتوى من قبل المتقدّمين من فقهائنا؛ لأنّه أولئك يمكن في حقّهم أن نحتمل أنّهم تلقّوا ارتكازاً من الطبقات المعاصرة للأئمّة أو الطبقة المعاصرة للأئمّة. أمّا الإجماعات التي يدّعيها الشهيد الأوّل والثاني، وصاحب البحار... فهذه الإجماعات لا يمكن أن تكون كاشفة عن الحلقة الوسيطة، وإنّما هذه الاجماعات لها مداركها وقد تخطئ وقد تصيب.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمتشرّعين المعاصرين**»، إمّا بلا واسطة مباشرة، وإمّا مع واسطة واحدة لا أكثر.

• قوله (قدّس سرّه): «**دون الفقهاء المتأخّرين**»، فإنّهم لا يستطيعون أن يكشفوا عن ذلك الوسيط الذي هو الارتكاز المتشرّعي المعاصر للمعصوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمتاخمين لها**»، أي: القريبين لها.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ ذلك قد يقضي على ذلك التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى**»، هذا التشكيك في زماننا حصل، ولكن نجد أنّهم اتّفقوا على فهم معيّن، لابدّ أن نقول أنّ هذا الفهم مع أنّه كان خلاف الظاهر ولكن أن يكون من باب الصدفة أنّهم فهموا خلاف الظاهر، هذا بعيد بحسب الاحتمال.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن لا توجد قرائن عكسية تدلّ على أنّه في عصر الرواة والمتشرّعة المعاصرين للأئمّة لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدّمين**»، وإلّا لو كانت هناك قرائن عكسية فالإجماع لا يستطيع أن يؤدّي دور الكاشفية عن ذلك الوسيط.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفيه**»، أي: في هذا الإجماع أو الاكتشاف.

• قوله (قدّس سرّه): «**تلقّيه**»، أي: تلقّي الحكم.

(١١٥)

مقدار دلالة الإجماع

مقدار دلالة الاجماع

لمّا كان كشفُ الاجماعِ قائماً على أساس تجمُّع أنظارِ أهلِ الفتوى على قضيةٍ واحدة، اختصَّ بالمقدار المتّفقِ عليه، ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا يتمُّ الإجماعُ إلاّ بالنسبة لمورد الخاصّ.

ويعتبرُ كشفُ الإجماع عن أصل الحكمِ بنحوِ القضيةِ المهملة أقوى دائماً مِن كشفِه عن الإطلاقاتِ التفصيلية للحكم؛ وذلك لأنّا عرفنا سابقاً أنّ كشفَ الإجماع يعتمدُ على ما يُشير إليه من الارتكاز في طبقة الرواة ومن إليهم، وحينما نلاحظُ الارتكازَ المكتشفَ بالاجماع نجدُ أنّ احتمالَ وقوعِ الخطأ في تشخيصِ حدودِه وامتداداتِه مِن قِبل المجمعين أقوى نسبياً مِن احتمال خطئهم في أصل إدراكِ ذلك الارتكاز، فإنّ الارتكازَ بحكم كونه قضيةً معنويةً غيرَ منصبّةٍ في ألفاظٍ محدّدةٍ، قد يكتنفُ الغموضُ بعضَ امتداداتِه وإطلاقاتِه.

الشرح

لما كان الإجماع كاشفاً عن الارتكاز وهو دليل لبّي، فإذا شككنا في أنّ الإجماع يشمل التفصيلات أو لا يشملها، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن. فلو فرضنا على سبيل المثال: أنّنا علمنا من الإجماع أنّ من حاز ملك، وأنّ الحيازة سبب الملكيّة، ولم نعلم ذلك من السيرة العقلائية؛ هذا الإجماع القائم من الفقهاء يكشف لنا عن الارتكاز المتشرّعي بالنحو الذي بيّنّاه فيما سبق، فلو شككنا أنّ هذا الارتكاز الذي كشف عن الإجماع كان مختصّاً بالموارد التي كانت في عصر النصّ أم تشمل غير تلك الموارد أيضاً، فهل نتمسّك بالإطلاق؟

فمثلاً: في الأزمنة القديمة كان الإنسان يستطيع أن يذهب إلى البحر ويحوز شيئاً من الماء، ويذهب إلى الغابة ويحوز شيئاً من الخشب، ويذهب إلى المكان الكذائي ويحوز شيئاً من الأمور المباحة، ولكنّه لم يكن قادراً على حيازة المعادن الموجودة في باطن الأرض. ونحن نعلم بأنّ الارتكاز كان قائماً على من حاز شيئاً من الغابة أو البحر أو ما شابه ذلك ملك، أمّا في مثل زماننا فإنّ دائرة الحيازة اتّسعت فهي غير مختصّة بالموارد التي كانت موجودة في الأزمنة القديمة. فلو شككنا أنّ الإجماع كان قائماً على هذه الدائرة الضيقة أم على هذه الدائرة الوسيعة، فهل نستطيع أن نتمسّك بإطلاق الإجماع لإثبات أنّه قائم على الدائرة الوسيعة؟ نريد أن نقول بأنّ الإجماع إذا كان في دائرة ضيقة وهي القدر المتيقّن، وكان يمكن فرض دائرة أوسع منها وشككنا أنّ الإجماع قائم على الدائرة الضيقة أو يشمل الدائرة الوسيعة، فلا يمكن أن نتمسّك بإطلاق الإجماع لإثبات الدائرة الوسيعة.

ويمكن أن نمثّل بمثال آخر، فنقول: إذا قام دليل على أنّ قطع الصلاة اختياراً حرام، وافترضنا أنّه لا يوجد دليل على هذا الحكم إلّا الإجماع، فإذا رأيت غريمي وأنا في الصلاة وكنت أعلم بأنّي لو لم أقطع الصلاة فلا أستطيع أن ألحق به، ففي هذه الصورة هل يجوز قطع الصلاة؟ قد يقول قائل: إنّ الإجماع يقول: لا يجوز قطع الصلاة حتّى في هذه الحالة؛ لأنّ في الإجماع إطلاقاً، ولكن هذا الكلام غير تامّ؛ لأنّ الإجماع دليل لبّي يُقتصر فيه على القدر المتيقّن، ولا نعلم أنّ الإجماع قائمٌ على مثل هذه الصورة أيضاً.

أمّا إذا كان الدليل الدالّ على حرمة قطع الصلاة اختياراً لفظياً وشككنا أنّه في صورة رؤية المدين في الصلاة هل يجوز قطع الصلاة، ففي هذه الصورة نتمسّك بإطلاق تحريم قطع الصلاة وإن رأيت المدين في الصلاة.

ومن هنا يتّضح فرق مهمّ بين الإجماع الذي هو دليل لبّي وبين الأدلّة الشرعيّة اللفظية التي هي ليست لُبّية وإنّما هي لفظية، ففي الدليل اللفظي يمكن التمسّك بالإطلاق، أمّا في الإجماع فلا يمكن التمسّك بالإطلاق، بل لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن لإجماع المجمعين، فلو كان عندنا عشرة أفتوا في المسألة وحصل لنا الإجماع ولكن ثمانية منهم كانوا يفتون بالدائرة الأوسع واثنين منهم يفتيان بالدائرة الأضيق، فالذي يثبت هو الأضيق؛ لأنّه هو المجمع عليه.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في تقريرات بحثه: «ثمّ إنّ الإجماع حينما ينعقد وتتوفّر فيه هذه الخصوصيّات، يكون له معقد، ويكون له إطلاق لا محالة، وهذا المعقد له قدر متيقّن، وله إطلاق يشمل ما زاد على القدر المتيقّن.

فمثلاً: إذا فرض انعقاد الإجماع على عدم جواز بيع النجس، فهذا له قدر متيقّن، ولكن بعض النجاسات خارجة عن هذا المتيقّن، فيُتمسّك بإطلاق معقد الإجماع لإثبات المطلب فيه.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ كاشفيّة الإجماع بلحاظ القدر المتيقّن أقوى من كاشفيّته بلحاظ الإطلاق، حتّى لو افترضنا أنّنا قطعنا بأنّ الإجماع قام على المطلق. فمع هذا، كاشفيّة الإجماع المتعلّق بالمطلق عن القضيّة المهملة أقوى من كاشفيّته عن القضيّة الكلّيّة؛ لأنّ خطأ الفقهاء المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من احتمال خطئهم في تشخيص حدود هذا الارتكاز وامتداداته، فالإجماع حينما ينعقد على المطلق، تكون كاشفيّته عن القدر المتيقّن أقوى من كاشفيّته عن المطلق، وذلك لا للشكّ في المجمعين، بل لكون احتمال خطئهم في تشخيص أصل الارتكاز أقوى من احتمال خطئهم في تشخيص حدود الارتكاز»[1].

وفي ختام المبحث نشير إلى مطلبين:

الأوّل: إلى هنا كنا نتكلّم في الإجماع المحصَّل وليس في الإجماع المنقول، فإنّ الإجماع المنقول له بحث آخر مرتبط بحجّية خبر الواحد ولا علاقة له بمحلّ الكلام.

الثاني: إنّ هذا الإجماع الذي كنّا بصدده هو الإجماع البسيط لا الإجماع المركّب، وهذا هو محلّ الكلام في العنوان التالي.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**اختصّ بالمقدار المتّفق عليه**»، أي: اختصّ الإجماع والكشف بالمقدار المتّفق عليه بين أهل النظر والفتوى.

• قوله (قدّس سرّه): «**ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص**»، فمثلاً ثمانية أفتوا بالعموم واثنان أفتيا بالخصوص، لا بالعموم في قبال الخصوص بل الذين أفتوا بذلك للعموم أفتوا بذلك الخصوص وأوسع، والذي يثبت بالإجماع فقط هو، لأنّه هو المجمع عليه بين العشرة، أمّا العموم فليس بمجمع

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص٤٥٠.

عليه بين العشرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**بنحو القضية المهملة**»، يعني الجزئية؛ لأنّ المهملة في قوة الجزئية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيلية للحكم**»، إذا شككنا فيها؛ لأنّ أصل الارتكاز لا يقع فيه اشتباه، ولكن تفصيلات وامتدادات الارتكاز قد يقع فيها اشتباه.

إذن إذا كان الإجماع كاشفاً عن أصل الارتكاز يعني القدر المتيقّن، هذا لا يلازم أن يكون كاشفاً عن امتدادات الارتكاز الذي هو ليس القدر المتيقّن.

• قوله (قدّس سرّه): «**نجد أنّ احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته**»، أي: حدود وامتداد الارتكاز.

• قوله (قدّس سرّه): «**فأصل الارتكاز بحكم كونه قضية معنوية غير منصبّة في ألفاظ محدّدة قد يكتنف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاتها**»، أي: امتدادات وإطلاقات الارتكاز، أمّا أصل الارتكاز فإنّه لا يقع فيه مثل ذلك الغموض والإبهام.

(١١٦)

الإجماع البسيط والمركّب

الإجماع البسيط والمركّب

يُقسّمُ الاجماعُ إلى بسيطٍ ومركّب:

فالبسيطُ هو الاتّفاقُ على رأيٍ معيّن في المسألة.

والمركّبُ هو انقسامُ الفقهاء إلى رأيين من مجموعِ ثلاثةِ وجوهٍ أو أكثر، فيعتبرُ نفيُ الوجهِ الثالثِ ثابتاً بالإجماع المركّب.

وما تقدّمَ مِن الكلام كان الملحوظُ فيه الاجماعَ البسيط، وأمّا المركّبُ من الإجماع فإن افترضّنا أنّ كلَّ فقيهٍ مِن المجمعين يبني على نفيِ الوجهِ الثالثِ بصورةٍ مستقلّةٍ عن تبنّيه لرأيه، فهذا يرجعُ في الحقيقة إلى الإجماع البسيطِ على نفي الثالث، وإن افترضنا أنّ نفيَ الوجهِ الثالثِ عندَ كلّ فقيهٍ كان مرتبطاً بإثبات ما تبنّاه من رأي، فهذا هو الإجماعُ المركّبُ على نفي الثالثِ ولا حجّيةَ فيه؛ لأنّ حجّيَّته إنّما هي باعتبارِ كشفِه الناشئ من تجمُّع القيمِ الاحتماليةِ لعدمِ الخطأ، وفي المقامِ نعلمُ بالخطأ عند أحدِ الفريقين المتنازعين، فلا يمكنُ أن تدخُلَ القيمُ الاحتماليةُ كلُّها في تكوينِ الكشفِ للاجماعِ المركّبِ لأنّها متعارضةٌ في نفسِها، كما هو واضح.

الشرح

ينقسم الإجماع ـ بحيّثية من الحيثيات ـ إلى إجماع بسيط وآخر مركّب.

والإجماع البسيط: هو الاتّفاق على رأي معيّن في مسألة، بحيث يستفاد هذا الاتّفاق من خلال المدلول المطابقي لقول كلّ واحد من هؤلاء المتّفقين. «وقد يستفاد هذا الاتّفاق أيضاً من خلال المدلول الالتزامي الواحد لآراء مختلفة، فيكون معقد الإجماع هو هذا المدلول الالتزامي، كما في الإجماع على عدم حجّية خبر الكاذب، فإنّ هذا الإجماع هو عبارة عن المدلول الالتزامي لمجموعة من الأقوال والآراء؛ لأنّ بعضهم قد ذهب إلى حجّية خبر الثقة فقط، والبعض الآخر إلى حجّية العدل، وبعضهم ذهب إلى حجّية الإمامي الممدوح، ولازم هذه الآراء مجتمعة هو عدم حجّية خبر الكاذب»[1].

أمّا الإجماع المركّب: فهو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركّب. ولكن لابدّ أن يكون هذا الاتّفاق مستفاداً من المدلول الالتزامي للآراء المختلفة لهؤلاء العلماء ومستبطناً فيها، وإلّا إذا كان كلّ فقيه من هؤلاء الفقهاء المشتركين في الإجماع نفى صريحاً الوجه الثالث على أساس دليل مستقلّ يختلف عما استند عليه في قوله، فعندئذٍ سيكون إجماعهم على نفي الوجه الثالث إجماعاً بسيطاً.

توضيح ذلك: لو كانت هناك مسألة ما وانقسم الفقهاء فيها إلى قولين، فذهب فريق إلى القول الأوّل بينما ذهب الفريق الآخر إلى القول الثاني، وهؤلاء لو جمعناهم معاً ينفون قولاً ثالثاً، فمثلاً لو رجعنا إلى فقهائنا لوجدنا أنّ فريقاً

(١) المعجم الأصولي، مصدر سابق: ص٣٥.

منهم يذهب إلى طهارة الكتابي مطلقاً سواء أكان مسيحياً أو يهودياً، وفريقاً آخر يـذهب إلى نجاسـة أهـل الكتـاب مطلقـاً. وهـذان القـوالان ينفيـان القـول بالتفصيل، بمعنى: أنّ كلا القولين يذهب إلى أنّه لا يمكـن أن يكـون المسيحي طاهراً واليهودي نجساً، وإن كان كلّ واحد منهم له معقد غـير معقـد الآخـر، الأوّل يثبت الطهارة والثاني يثبت النجاسـة، وأحـدهما غـير الآخـر في المـدلول المطابقي، ولكن في المدلول الالتزامي جميعاً يتّفقون على نفي التفصيل.

ثمّ إنّه لا إشكال ولا شبهة أنّ الإجمـاع بالـشرائط المتقدّمـة إذا كـان إجماعـاً بسيطاً فهو كاشف عن الحكم الشرعي بالتسلـسل الـذي ذكرنـاه، ولكـن هـل الإجماع المركّب أيضاً يستطيع أن يكون كاشفاً عن نفي القول الثالث؟

تارةً يفترض أنّ الطائفتين من الفقهاء كما أجمعـوا عـلى الطهـارة والنجاسـة ـ لأنّ طائفة منهم قالت بالطهارة وطائفة قالت بالنجاسـة ـ أجمعـوا عـلى عـدم الثالث، يعني عندما نحلّـل فتـوى كـلّ فريـق نجـد أنّ الأوّل يقـول بالنجاسـة ويقول بعدم التفصيل، والثاني يقول بالطهارة ويقول بعـدم التفـصيل، والقـول بعدم التفصيل ليس قولاً بالتفصيل.

وهذا يعني عدم تماميّة الإجمـاع عـلى الطهـارة وعـدم تماميّـة الإجمـاع عـلى النجاسة، ولكن الإجماع على التفصيل يتمّ؛ لأنّهما متخالفان فيما بينهما باعتبار أنّ كشف أحدهما يعارض كشف الآخر فيتساقطان. ولكن القـول الثالـث، وهـو نفي التفـصيل، يوجـد عليـه إجمـاع فينتفـي القـول بالتفـصيل، ولكـن القـول بالتفصيل يصير إجماعاً بسيطاً، وهذا خروج عن محلّ الكلام.

فتحصّل أنّ القول بعدم التفصيل شيء، وعدم القول بالتفصيل شيء آخـر، وأحدهما لا يلازم الآخر. فإذا استفدنا من الإجماع المركّب على هـذين القـولين القول بعدم التفصيل، فنفي الثالـث تـامّ، ولكـن لا بعنـوان أنّـه لازم لهـما، بـل بعنوان أنّه إجماع بسيط على نفي الثالث.

أمّا إذا لم نستفد من القول الأوّل والقول الثاني الإجماع على نفي الثالث، بل من باب الملازمة من يقول بالطهارة فيها لا معنى لأن يقول بالتفصيل، ومن قال بالنجاسة فيهما لا معنى لأن يقول بالتفصيل، هذا من باب الملازمة التي نفهمها لا من باب هو ينفي التفصيل بقول مستقلّ وفتوى مستقلّة، ففي هذه الصورة لا يمكن أن ننفي الثالث؛ لأنّ حجّية الإجماع من باب الكاشفية. وهذان الكاشفان متعارضان؛ لأنّ أحدهما يقول بالطهارة والآخر يقول بالنجاسة، فإن كانت كاشفية الطهارة تامّة فتلك الكاشفية باطلة، وإن كانت كاشفية النجاسة تامّة فكاشفية الطهارة باطلة، وإذا تعارضت هاتان الكاشفيتان فإنّهما تتساقطان.

فتحصّل: أنّه إذا كان مرادكم من الإجماع المركّب هو القول بنفي الثالث فهو تامّ، ولكنّه إجماع بسيط على نفي الثالث، وهذا خروج عن محلّ الكلام، وأمّا إن كان مرادكم بالإجماع المركّب أن من قال بهذين القولين لم يقل بالثالث، فقول لا يمكن نفي الثالث به، لا أنّه قال بعدم الثالث.

زيادة وتفصيل

تختلف حجّية الإجماع المركّب باختلاف النظريات والوجوه التي ذكرت في حجّية الإجماع، فبحسب الوجه الأوّل، وهو نظرية اللطف يكون الإجماع المركّب حجّة من باب أنّ الوجه الثالث لو كان معتبراً لهيّأ المولى تعالى من يقول به، وبما أنّه لا قائل به فهذا يدلّ على عدم اعتباره.

أمّا بحسب نظرية كاشفية الإجماع عن وجود المستند، والتي تعتمد على حساب الاحتمال، فإنّ الإجماع المركّب ليس بحجّة؛ لأنّ حجيته على هذه النظرية قائمة على تجميع القيم الاحتمالية على عدم خطأ الوجهين الأوّل والثاني، وفي مقامنا لا تتوافر القيم الاحتمالية المطلوبة لبلوغ الحجّية؛ باعتبار علمنا بخطأ

أحد الوجهين؛ لوجود التخالف بينهما، وبالتالي لا يمكن أن يتدخّل هذا القسم المعلوم خطؤه في تكوين الكاشفية لهذا الإجماع.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «الإجماع المركّب: عبارة عن الاستناد إلى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم.

وهنا: تارةً نفرض أنّ كلّاً من القائلين ينفي القول الثالث بقطع النظر عن مدرك قوله، كما لو فرض وجود قولين في (السورة): الوجوب والاستحباب، وليس هناك قول بالإباحة بالمعنى الأخصّ.

حينئذٍ: هذا القائلان: تارةً كلّ منهما ينفي القول الثالث، أي: الإباحة، حتّى بقطع النظر عن فتواه بالوجوب أو الاستحباب، وسواء كان مصيباً أو لا.

وأُخرى يكون نفي كلٍّ منهما للثالث في طول إثبات مدّعاه، بحيث لولا فتواه بالوجوب لما كان يعلم ثبوت الإباحة أو الاستحباب، وكذلك حال القائل الثاني.

أمّا في الصورة الأُولى: فهو في الحقيقة إجماع بسيط، فهو حجّة في نفي القول الثالث على جميع المباني التي عرفت سابقاً في حجّيّة الإجماع البسيط؛ لأنّ ملاكها كملاكه.

وأمّا في الصورة الثانية: فينبغي التفصيل بين المباني.

فإن كان مدرك حجّيّة الإجماع هو قاعدة اللّطف، إذن، فهذا إجماع يكون حجّة؛ وذلك لأنّ قاعدة اللّطف تقول: بأنّه من لطف الله تعالى على عباده أن لا يجعلهم يجمعون على خطأ، وأنّه دائماً يُوجِد قولاً بالواقع، فهنا: لو كان كلا القولين خطأ، لكان هذا خلاف لطف الله تعالى؛ بناءً على قاعدة اللّطف؛ لأنّ القول الثالث لا قائل به منهما، فيستكشف عدم صحّته، فينبغي إذن القول بحجّيّة المركّب.

وكذلك الحال لو كان الإجماع حجّة بناءً على القول باستكشاف دخول الإمام (عليه السلام) في المجمعين؛ إذ بإحراز دخول المعصوم في أحد القولين، يكون أحدهما حقّاً، فيكون حجّة.

وأمّا بناءً على مسلكنا، وأنّ حجّيّة الإجماع قائمة على حساب الاحتمالات، وأنّ تراكم القيم الاحتماليّة تتجمّع كلّها في محور واحد إلى أن تشكّل حجّة، وحينئذٍ: لا يكون هذا الإجماع المركّب حجّة؛ لأنّه يعلم إجمالاً ـ أنّ خمسين قيمة احتماليّة من أصل مائة قيمة احتماليّة ـ أنّها خطأ، فنحن لا نتعامل بمائة قيمة احتماليّة كما في الإجماع البسيط، وإنّما نتعامل هنا مع خمسين قيمة منها فقط في مجموع الفتاوى، لنفي القول الثالث، ونحن نعلم بأنّ قسماً منها غير مصيب للواقع نتيجة التخالف في الآراء كمّاً والتعارض كيفاً، وكون كلّ قيمة احتماليّة لأحد القولين منفيّاً بالقيمة الاحتماليّة للقول الآخر المخالف، وهذا يؤدّي إلى تقليل كاشفيّة القيمة الاحتماليّة للإجماع المركّب، وكذلك تكون القيمة الاحتماليّة لنفي الثالث.

بينما كانت هذه القيم تتراكم وتتجمّع كلّها في محور واحد في الإجماع البسيط. إذن، فحجّيّة الإجماع المركّب مبنيّة على المباني في الإجماع البسيط»[1].

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**فالبسيط: هو الاتّفاق على رأي معيّن في المسألة**»، كما أجمعوا على أنّ قطع الصلاة حرام اختياراً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وما تقدّم من الكلام**»، وأنّه كاشف عن الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط**»، أمّا الإجماع المركّب فلنا فيه حديث آخر.

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، مصدر سابق: ج٩، ص٤٥١.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا المركّب من الإجماع**»، يعني الإجماع المركّب.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن افترضنا أن نفي الثالث عند كلّ فقيه كان مرتبطاً بإثبات ما تبنّاه من رأي**»، من باب الدلالة الالتزامية؛ لأنّه إذا اختار الإطلاق، لا معنى لأن يختار التفصيل.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهذا هو الإجماع المركّب على نفي الثالث ولا حجّية فيه**»؛ لأنّ حجّية الإجماع إنّما هي باعتبار كشف الإجماع الناشئ من تجمّع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي المقام نعلم بالخطأ**»، ولكن لا نشخّصه هنا أو هناك، إذن لا يمكن أن يكون كاشفاً عن شيء.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّها**»، أي: لأنّ القيم الاحتمالية.

(١١٧)

الشـهـرة

- أنواع الشهرة
- عدم إمكان عدّ الشهرة من وسائل الإثبات الوجداني

الشهرة

كلمةُ الشهرةِ بمعنى: الذيوعِ والوضوحِ لغةً، وتضافُ في علمِ الأصولِ إلى الحديث تارةً وإلى الفتوى أخرى.

ويرادُ بالشهرةِ في الحديث: تعدُّدُ رواة الحديث بدرجةٍ دونَ التواتر.

ويرادُ بالشهرةِ في الفتوى: انتشارُ الفتوى المعيّنةِ بين الفقهاءِ وشيوعُها بدرجةٍ دونَ الإجماع.

ونحنُ إذا حدَّدنا التواترَ تحديداً كيفياً بالتعدُّدِ الواصلِ إلى درجةٍ موجبةٍ للعلم ـ ولو بمعنى: يشملُ الاطمئنان ـ فسوف لا تتجاوزُ الشهرةُ في الحديثِ، التي فُرضَ فيها أن تكونَ دونَ التواترِ، درجةَ الظنّ، والخبرُ الظنّيُّ ليس من وسائلِ الإحرازِ الوجدانيِّ للدليل الشرعي، بل يحتاجُ ثبوتُ حجّيتِه إلى التعبُّدِ الشرعيِّ، كما يأتي.

وإذا حدَّدنا الإجماعَ تحديداً كيفياً بتعدُّدِ المفتين إلى درجةٍ موجبةٍ للعلم ـ ولو بمعنى: يشملُ الاطمئنانَ ـ فسوف لا تتجاوزُ الشهرةُ في الفتوى ـ التي فُرض فيها أن تكونَ دونَ الإجماع ـ درجةَ الظنِّ بالدليلِ الشرعيّ، وهو ليس كافياً ما لم يَقُمْ دليلٌ على التعبُّدِ بحجُّيَّتِه.

وإذا حدَّدنا الإجماعَ تحديداً كمّياً عددياً باتّفاقِ مجموعةِ الفقهاءِ، كان معنى الشهرةِ في الفتوى تطابُقَ الجزءِ الأكبرِ مِن هذه المجموعة، إمّا مع عدم وجودِ فكرةٍ عن آراءِ الآخرين، أو مع الظنّ بموافقتِهم أيضاً، أو مع العلم بخلافِهم.

والشهرةُ بهذا المعنى قد تدخُلُ في الإجماعِ بالتحديدِ الكيفيِّ المتقدِّم

وتوجبُ إحرازَ الدليلِ الشرعيِّ بحسابِ الاحتمال، وهو أمرٌ يختلفُ من موردٍ إلى آخرَ، كما أن إحرازَ مخالفةِ البعضِ يعيقُ عن الكشفِ القطعيِّ للشهرةِ بدرجةٍ تختلفُ تبعاً لنوعية البعض وموقعِه ولخصوصياتٍ أخرى.

ثم إنّ في الشهرةِ في الفتوى بحثاً آخرَ في حجّيتها الشرعية تعبُّداً، وهذا خارجٌ عن محلِّ الكلامِ، وإنّما يدخلُ في قسمِ الدليلِ غيرِ الشرعي.

الشرح

لمّا كانت الشهرة بوصفها دليلاً لبّياً استقرائياً، أو إجماعاً ناقصاً بحسب روحها، اقتضى أن يتعرّض لها المصنّف في نهاية بحث الإجماع[1].

والشهرة في اللغة بمعنى: الذيوع والوضوح، وتضاف ـ في علم الفقه والأصول ـ تارة إلى الفتوى، فيقال: شهرة فتوائية، وأخرى إلى الرواية، فيقال: شهرة روائية، وثالثة تضاف إلى العمل بالرواية فيقال لها: الشهرة العملية. قال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «إنّ الشهرة على أقسام ثلاثة؛ الشهرة الروائية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية»[2].

أنواع الشهرة

ذكرنا أنّ الشهرة تتنوّع بحسب ما تضاف إليه إلى أنواع ثلاثة:

الشهرة الفتوائية: وهي اشتهار الفتوى في فرع معيّن بين الفقهاء، بشرط أن لا يكون استنادهم إلى رواية معيّنة. وعلى هذا الأساس تصدق الشهرة الفتوائية في موارد:

الأوّل: أن لا يكون هناك رواية أصلاً تتناول الفرع الفقهي الذي اشتهرت الفتوى فيه.

الثاني: أن يكون هناك رواية لكنّها مخالفة لفتوى المشهور، فيصدق حينئذٍ أنّ الأكثر أفتوا من دون أن يستندوا إلى رواية.

الثالث: أن تكون هناك روايةٌ، وعلى وفق فتوى المشهور، لكنّهم لم يستندوا إليها.

---

(١) أنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: ج٩، ص٤٦٣.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩٩.

قال المحقّق العراقي: «الشهرة الفتوائية: هي عبارة عن مجرّد اشتهار الفتوى في مسألة من الأصحاب من دون استناد منهم إلى رواية سواء لم يكن هناك رواية أصلاً أم كانت على خلاف الفتوى أو على وفقها ولكنّه لم يكن استناد الفتوى إليها»[1].

الشهرة الروائية: وهي أن يكثر نقل الرواية بين طبقة من المحدّثين والرواة، بحيث لا تصل هذه الكثرة إلى حدّ التواتر، سواء أفتى الفقهاء على وفقها أم لم يفتوا على وفقها. قال المحقّق العراقي: «أمّا الشهرة الروائية: فهي عبارة عن اشتهار الحديث بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكرّرها في الأصول، وهي التي تكون من المرجّحات في باب التعارض، والمقصود ممّا ورد من قوله(عليه السلام): **خذ بما اشتهر بين أصحابك**»[2].

الشهرة العملية: وتسمّى بالشهرة الاستنادية، وهي: أن يفتي الفقهاء في فرع فقهيّ مستندين إلى رواية معيّنة، فيقال للرواية أنّه أشتهر العمل بها.

قال المحقّق العراقي: «الشهرة العملية: عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد إليها عند الأصحاب في مقام الفتوى. ومثل هذه هي الجابرة لضعف الرواية ومصحّحة للعمل بها ولو كانت الرواية بحسب القواعد الرجالية في منتهى درجة الضعف، لكن ذلك إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين لعهد الحضور لا من المتأخّرين»[3].

فتحصّل من البحث أمور:

أوّلاً: أنّ الشهرة في النوع الأوّل وصف للفتوى، وفي النوع الثاني وصف للرواية، وفي النوع الثالث وصف للعمل والاستناد.

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

ثانياً: أنّ المقصود من الشهرة في المقام هو النوع الأوّل، أي: الشهرة الفتوائية.

ثالثاً: أنّ الشهرة الفتوائية تشترك مع الإجماع إلّا أنّها مرتبة دون الإجماع، بمعنى: أنّ الإجماع يكشف عن الحكم الشرعي بالشرائط التي ذكرناها، والشهرة في الفتوى كذلك تكشف عن الحكم الشرعي، ولكن الإجماع يكشف عن الحكم الشرعي يقيناً بينما الشهرة الفتوائية تكشف عن الحكم الشرعي ظنّاً؛ لأنّ المفروض أن عدد المفتين في الشهرة أقلّ من عدد المفتين في الإجماع.

وأنّ الشهرة الروائية هي مرتبة دون التواتر، بمعنى: أنّ هناك فرقاً بين التواتر وبين الشهرة الروائية، أي: بين الحديث المتواتر والحديث المشهور، وهو أنّ التواتر في الحديث يوصلنا إلى اليقين بثبوته، بينما الشهرة توصلنا إلى الظنّ بثبوته.

عدم إمكان عدّ الشهرة من وسائل الإثبات الوجداني

من هنا يُطرح هذا السؤال: هل الشهرة التي تفيد الظنَّ في الكشف عن الحكم الشرعي حجّةٌ أم ليس بحجّة؟ من الواضح أنّها ليست بحجّة؛ لأنّ مطلق الظنّ ليس حجّة، وإنّما الظنّ الخاصّ الذي قام على اعتباره دليل قطعيّ من الشارع يكون حجّة.

توضيح ذلك: إنّ الشهرة الفتوائية تارة يُبحث عن حجّيتها الشرعية تعبّداً من حيث كونها موجبة للظنّ بالحكم الشرعي، وهذا خارج عن محلّ البحث هنا، وأخرى يُبحث عنها من حيث كونها موجبة للعلم بالدليل الشرعي كالإجماع أو ليست موجبة لذلك، وبهذا اللحاظ يبحث عنها هنا، فنقول: تارة نحدّد الإجماع تحديداً كيفياً بتعدّد المفتين إلى درجة موجبة للعلم بالدليل الشرعي ولو بمعنى: يشمل الاطمئنان، ففي هذه الحالة سوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى ـ التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع ـ درجة الظنّ

بالدليل الشرعي، وهو ليس كافياً ما لم يقم دليل على التعبّد بحجّيته.

وأمّا إذا حدّدنا الإجماع تحديداً عدديّاً من حيث الكمّ فقط، كما لو قلنا إنّ الإجماع يحصل بمائة فقيه، فالشهرة الفتوائية تحصّل بثمانين مثلاً، بمعنى: أنّنا عندما استعرضنا كلمات الفقهاء المائة في الصدر الأوّل وجدنا أن ثمانين منهم يقولون به، فهذا ليس إجماعاً على الحكم بل شهرة على الفتوى، سواء احتملنا أنّ الآخرين يطابقونهم أو لم نحتمل، وسواء وصلنا خلافهم أو لم يصل[1].

---

(١) من هنا قد تنشأ مشكلة في الإجماع، وهي أنّنا نعلم أنّ كثيراً من فقهائنا في عصر الغيبة لم تصل إلينا آراؤهم، فكيف نستطيع أن ندّعي الإجماع على تلك المسألة؟ خصوصاً وإنّنا نعلم أنّ كثيراً منهم كانوا من المخالفين، ولم تصل إلينا آراؤهم لضياع كتبهم. هنا نرجع إلى ما ذكرناه سابقاً من أنّنا لا ندور مدار عنوان الإجماع، بل ندور مدار أنّ هذا المقدار من آراء المفتين يكشف عن الوسيط أو لا يكشف، حتّى لو علمنا بوجود المخالف، فضلاً عن عدم علمنا به.

فعلى مباني القوم: هذه المشكلة غير قابلة للحلّ؛ لأنهم يدورون مدار عنوان الإجماع، ومع احتمال وجود فقهاء آخرين، ونحتمل أنّهم اختلفوا ولم يوافقوا هؤلاء المجمعين، كيف يمكنك أن تحصّل الإجماع!

أمّا الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) فيقول: إنّنا لا ندور مدار هذا العنوان بل ندور مدار أنّ هذا الاتفاق من الآراء الواصل إلينا كافٍ لكشف الوسيط أم غير كافٍ لكشف الوسيط؟ فإن كان كافياً لكشف الوسيط فنحن نثبت الحكم الشرعي حتّى لو علمنا بوجود المخالف فضلاً عن احتمال وجوده. والشهرة الفتوائية أيضاً تستطيع أن تكون كاشفة عن الارتكاز، ولكن شروطها أكثر من اتّفاق الآراء؛ لأنّه إذا كان اتّفاقاً فتوائياً بعد لا توجد عندنا قرينة عكسية، أمّا إذا كانت شهرة فتوائية فتوجد عندنا قرينة عكسية، وهي المخالفين، فلهذا نحن ببساطة في الشهرة الفتوائية لا يمكن أن نستكشف الوسيط والارتكاز الشرعي، ولكنّه في الاتفاق الفتوائي اكتشاف الوسيط يكون أسهل بالنسبة إلى اكتشاف الوسيط من الشهرة الفتوائية. (منه دام ظلّه).

بعبارة أخرى: إذا كان الإجماع عبارة عن اتّفاق كلّ الفقهاء على الفتوى، فسوف تكون الشهرة في الفتوى ـ والتي هي دون الإجماع درجة ـ تطابق أكثر أو أغلب آراء الفقهاء على الفتوى، بحيث تكون الأغلبية أو الأكثرية من مجموعة الفقهاء قد ذهبت للوجوب مثلاً.

وأمّا باقي الفقهاء، فإمّا أن يكونوا موافقين لهم أيضاً أو مخالفين، وإمّا أن يكون رأيهم مجهولاً لنا، فهذه احتمالات ثلاثة يمكن تصوّرها بالنسبة لآراء العدد المقابل للمشهور.

والشهرة بهذا المعنى قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدّم، وتوجب إحراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال، وهو أمر يختلف من مورد لآخر.

ثمّ إنّ ذاك البعض المقابل للمشهور إن كان رأيه موافقاً، فلا إشكال في إمكانيّة استفادة اليقين من هذه الشهرة، بل هي في الحقيقة إجماع، وبالتالي يكون كاشفاً عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمالات كما تقدّم.

وإن كان هذا البعض رأيه مجهولاً، فقد تفيد الشهرة العلم أيضاً، إذا كان هناك المضعف الكيفي بدرجة كبيرة.

وأمّا إذا كان الطرف المقابل للمشهور مخالفاً وعلم بذلك، فهذا قد يمنع من استفادة العلم من الشهرة، خصوصاً إذا كان هذا المخالف معتدّاً به علميّاً وثقافيّاً واطّلاعاً ونحو ذلك من خصوصيات موجودة فيه تمنع من أن يكون مثله قد غفل عن ذاك الارتكاز المدلول عليه بالإجماع؛ ولذلك لا تكون الشهرة حجّة حينئذ؛ للتعارض بين القيم الاحتماليّة فيما بينها في كلّ من الطرفين.

إلى هنا كان كلام الأستاذ الشهيد في حجّية الشهرة الفتوائية وأنّها هل تكشف عن الحكم الشرعي بحسب نظرية الاحتمال؟ أمّا أنّ الشهرة الفتوائية حجّة من باب حجّية خبر الثقة ومن باب حجّية الأمارة، فذاك بحث آخر لا علاقة له ببحثنا.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وتضاف في علم الأصول إلى الحديث**»، فتسمّى شهرة روائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإلى الفتوى أخرى**»، فتسمى شهرة فتوائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ونحن إذا حدّدنا التواتر تحديداً كيفياً**»، يعني: الذي يعطي لنا اليقين الموضوعي من هذه الإخبارات المتواترة، فالشهرة الحديثية لا تعطينا اليقين الموضوعي وإنّما تعطينا الظنّ الموضوعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالتعدّد الواصل إلى درجة موجبة للعلم**» العقلي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولو بمعنى: يشمل الاطمئنان**»، يعني: العلم العرفي.

• قوله (قدّس سرّه): «**والخبر الظنّي ليس من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي بل يحتاج ثبوت حجّيته إلى التعبّد الشرعي**»، أي: يحتاج هذا الظنّ الذي نشأ من الشهرة إلى دليل خاصّ وإلى التعبّد الشرعي، كما يأتي إن شاء الله تعالى في بحث الأمارات الظنّية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كيفياً بتعدّد المفتين إلى درجة موجبة للعلم**»، المراد بالعلم هنا الموضوعي وليس الذاتي؛ لأنّنا قلنا إنّ الإجماع بحسب هذه الخصوصيات لو حصل للإنسان قطع أو اطمئنان بصدور الدليل من الشارع فإنّه لم يتخطَّ الموازين المنطقية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فسوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع درجة الظنّ بالدليل الشرعي**»، أي: سوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع من حيث عدد المفتين درجة الظنّ بالدليل الشرعي، والظنّ بالدليل الشرعي ليس بحجّة، فيحتاج إلى دليل شرعيّ لحجّية مثل هذا الظن.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو**»، أي: الظنّ بالدليل الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**بحجّيته**»، أي: بحجّية هذا الظنّ الناشئ من الشهرة الفتوائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كمّياً عددياً باتّفاق مجموعة الفقهاء، كان معنى الشهرة في الفتوى تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعة**»، يعني مائة كانوا في الصدر الأوّل نحن استطعنا أن نستقرئ آراء ثمانين منهم، أمّا الباقون فنعلم أنّ فقهاء آخرين كانوا موجودين ولكن لم يصل إلينا أيّ أثرٍ من آثارهم، فلا نعلم أنّهم من الموافقين، أو من المخالفين، هذا احتمال.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو مع الظنّ بموافقتهم أيضاً**»، نظنّ بموافقتهم باعتبار أنّنا نجد أنّ شيخ الطائفة عندما يأتي إلى المسألة يدّعي الإجماع عليها، فلو كان هناك مخالفون معتدّ بهم ممن تقدّمه من الفقهاء، فلِمَ تجاوزهم شيخ الطائفة، إذن عندما يدّعي الإجماع فصحيح أنّ آراء العشرين بالمائة لم تصل ولكن من آراء الثمانين بالمائة يحصل لنا ظنّ أنّ العشرين بالمائة أيضاً كانوا موافقين، وإلّا لو كانوا مخالفين وكان خلافهم معتدّاً به لنُقل إلينا.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو مع العلم بخلافهم**»، وهذا من أوضح مصاديق الشهرة الفتوائية، وهو أن ثمانين ذهبوا إلى النجاسة وعشرين ذهبوا إلى الطهارة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والشهرة**» الفتوائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**قد تدخل**»، أي: قد تدخل الشهرة في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدّم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وتوجب إحراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال، وهو أمر يختلف من مورد إلى مورد**»، نحن لا نستطيع أن نقول أنّ الشهرة الفتوائية بنحو الضابطة الكلّية تكشف عن الدليل الشرعي وعن الارتكاز، فلعلّه من مورد تكشف وفي مورد آخر لا تكشف عن الدليل الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما أنّ إحراز مخالفة البعض قد يعيق عن الكشف القطعي للشهرة بدرجة تختلف تبعاً لنوعية البعض وموقعه**»، ولكن هذه المخالفة تختلف من درجة إلى أخرى، هذا من باب المثال. فتارة المخالف هو ابن الجنيد؛ لأنّه معروف بفتاواه المخالفة للطائفة لاحتمال أنّه كان يبني على حجّية القياس الباطلة، فمخالفته لا تكون مؤثّرة، أمّا مخالفة شيخ الطائفة فتكون مؤثّرة. فلو استقرأنا الفقهاء في زمان الشيخ ووجدناهم يقولون بشيء، ولكن الشيخ يقول خلافه، فهذا يضعف من ذاك الاتّفاق.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولخصوصيات أخرى**»، مثل أنّ هذا كان في مركز الحوزة العلمية أو كان عالماً يعيش في أقصى البلاد، فذاك الذي يدّعي الإجماع وهو في مركز الحوزة غير ذاك الذي يقول شيئاً وهو بعيد عن المركز؛ لأنّ هذا مطّلع على آراء الفقهاء في حوزته، أمّا ذاك لعلّه جالس في بيته ووصل إلى مسألة وتصوّر أنّ ما هو خلاف ذلك غير معقول أساساً.

فهرس المصادر

١. **أجود التقريـرات،** تقريـرات بحـث النـائيني، الـسيّد الخـوئي، منـشورات مصطفوي ـ قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش.

٢. **أساسيات الاحتمالات،** الـدكتور خالـد زهـدي، المعهـد العـربي للتـدريب والبحوث الإحصائية، بغداد.

٣. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار،** تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلق عليه سـيّدنا الحجّـة الـسيّد حـسن الموسـوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٤. **الأصول العامّة للفقه المقارن،** العلّامة محمّد تقي الحكيم، مؤسّسة آل البيـت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٥. **أصول الفقه،** الشيخ محمد رضا المظفّر، مؤسّـسة النـشر الإسـلامي التابعـة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة.

٦. **الأصول من الكافي،** تأليف: ثقة الإسلام أبي جعفر محمـد بـن يعقـوب بـن إسحاق الكليني الرازي (قدّس سرّه)، مـع تعليقـات نافعـة مـأخوذة مـن عـدّة شروح، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفـاري، دار الكتـب الإسـلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

٧. **الأمالي،** لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحـسن الطـوسي، تحقيـق: قـسم الدراسـات الإسـلامية، مؤسـسة البعثـة للطباعـة والنـشر والتوزيـع، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٨. **أنوار الأصول،** تقريرات لأبحاث شيخنا الأستاذ سـماحة آيـة الله العظمـى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، الناشر: مدرسـة الإمـام عـلي

بن أبي طالب (عليه السلام)، **الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.**

٩. **أنيس المجتهدين في علم الأصول**، المولى محمد مهدي النراقي، تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

١٠. **بحر الفوائد** للميرزا الاشتياني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٤٠٣هـ.

١١. **بحوث في علم الأصول**، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، سماحة العلّامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، نشر: محبّين.

١٢. **بحوث في علم الأصول**، مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه) تأليف السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ.

١٣. **بداية الوصول في شرح كفاية الأصول**، تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدّس سرّه)، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.

١٤. **تاج العروس من جواهر القاموس**، للإمام محبّ الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ.

١٥. **تحريرات في الأصول**، تأليف: العلّامة المحقّق آية الله المجاهد الشهيد السعيد السيّد مصطفى الخميني (قدّس سرّه)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

١٦. **تحقيق الأصول**، على ضوء أبحاث شيخنا الفقيه المحقّق الأصولي المدقّق آية الله العظمى الوحيد الخراساني، تأليف السيّد علي الحسيني الميلاني، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ.

١٧. **التفسير الكبير**، الرازي، الطبعة الثالثة.

١٨. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

١٩. **تقريرات آية الله المجدد الشيرازي**، للعلامة المحقّق المولى علي الروزدري، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

٢٠. **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه**، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه: سيّدنا الحجّة السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ ش.

٢١. **تهذيب الأصول**؛ تقريراً لبحث سيّدنا العلّامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، دار الفكر، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش.

٢٢. **حاشية المكاسب** (الطبعة القديمة)، تأليف سماحة آية الله العظمى المحقّق الفقيه الشيخ محمد حسين الأصفهاني، تحقيق الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، نشر: ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤١٩.

٢٣. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف: العالم البارع الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني (قدّس سرّه)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٢٤. **حقائق الأصول** (تعليقة على كفاية الأستاذ الأعظم المحقّق الخراساني)، المحقّق الأوحدي علم الشريعة ومرجع الشيعة السيّد محسن الطباطبائي الحكيم قدّس سرّه، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.

٢٥. **درر الفوائد**؛ للعلّامة المجدّد مؤسّس الحوزة العلمية بقم المقدّسة الأستاذ

الأعظم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (طاب ثراه)، مع تعليقات للمؤلف (قدّس سرّه)، وتعليقات نافعة ورسالة في الاجتهاد والتقليد لآية الله العظمى الحاج الشيخ محمد علي الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة.

٢٦. **دروس في علم الأصول**، السيّد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٧. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المرتضى علم الهدى، جامعة طهران، ١٣٤٦ش.

٢٨. **رسائل الشريف المرتضى**، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ه.

٢٩. **رسائل في دراية الحديث**، أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ .

٣٠. **زبدة الأصول**، تأليف: الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي الجبعي المشتهر بالبهائي، انتشارات مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣١. **سنن أبي داود**، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، ١٤١٠هـ.

٣٢. **السنن الكبرى**، لإمام المحدّثين الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر.

٣٣. **سنن ابن ماجة**، للحافظ أبي عبد الله محمود بن يزيد القزويني، دار الفكر للطباعة والنشر.

٣٤. **شرح كتاب المنطق للعلّامة المظفّر**؛ تقريراً لدروس آية الله المحقّق السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ نجاح النويني، دار فراقد، ١٤٣٢هـ.

٣٥. **شرح مختصر الأصول**، للعضدي.

٣٦. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ.
٣٧. **أصول الحديث**، الدكتور عبد الهادي الفضلي، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران.
٣٨. **علم أصول الفقه بثوبه الجديد**، الشيخ محمد جواد مغنية.
٣٩. **فرائد الأصول**، للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٤٠. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ
٤١. **فوائد الأصول**؛ من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني(قدّس سرّه)، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق العلّامة الربّاني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني طاب ثراه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ.
٤٢. **الفوائد الحائرية**، للشيخ الوحيد البهبهاني، دار الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٥هـ.
٤٣. **القاموس المحيط**، الفيروز آبادي.
٤٤. **قوانين الأصول**، الميرزا القميّ.
٤٥. **الكافي**، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (قدّس سرّه)، قابله وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة: ١٣٦٧ ش.
٤٦. **كتاب المكاسب**، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٤٧. **كفاية الأصول**، الأستاذ الأعظم المحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٨. **لسان العرب**، للإمام العلّامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.

٤٩. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، العلّامة الحلّي، مكتب الإعلام الإسلامي، تعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، ١٤٠٤هـ.

٥٠. **مباني الأعلام في أصول الأحكام** (مباحث الظنّ)، إلياس الشريفي، مركز الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ..

٥١. **مجمع البيان**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى.

٥٢. **محاضرات في أصول الفقه**؛ تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأعظم فقيه الطائفة مرجع الأمّة زعيم الحوزة العلمية سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم: محمّد إسحاق الفياض، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٣. **مختصر المعاني**، أسعد الدين التفتازاني، دار الفكر، قم، ١٤١١هـ.

٥٤. **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، آية الله العلّامة السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.

٥٥. **المستصفى في علم الأصول**، تأليف: الإمام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، طبعه وصحّحه: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ١٤٢٧ هـ.

٥٦. **مصباح الأصول**، تقرير بحث الخوئي، للبهسودي، مكتبة الداوري، الطبعة الخامسة.

٥٧. **مطارح الأنظار**؛ تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري، تأليف العلّامة المحقّق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨.

٥٨. **معارج الأصول**، للمحقّق الحلّي، الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن، مؤسّسة آل البيت للطباعة والنشر، إيران ـ قم، ١٤٠٣هـ.

٥٩. **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، تأليف: الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

٦٠. **المعجم الأصولي**، محمد علي صنقور.

٦١. **معجم لغة الفقهاء**، محمد قلعجي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨م.

٦٢. **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، تأليف: الإمام الخميني (قدّس سرّه)، تحقيق مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.

٦٣. منتقى الأصول؛ تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيّد محمد الحسيني الروحاني، بقلم: الشهيد آية الله السيّد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.

٦٤. **منتهى الأصول**، حسن بن علي أصغر الموسوي البنجوردي.

٦٥. **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، تأليف: السيّد محمد جعفر الجزائري المروج، مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة السادسة ١٤١٥ هـ.

٦٦. **المنجد في اللغة والأعلام**، دار المشرق، بيروت، ط٣٣، ٢٠٠٠م.

٦٧. **منطق الاستقراء**، الدكتور إبراهيم مصطفى، دار المعارف، مصر، ١٩٩٩م.

٦٨. **الموسوعة الفقهية الميسّرة**، الشيخ محمد علي الأنصاري.

٦٩. **الميزان في تفسير القرآن،** العلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.
٧٠. **نهاية الأصول،** تقريراً لما استفدته من بحث حضرة الأستاذ الأكبر جامع المعقول والمنقول وحاوي الفروع والأصول سيّد الفقهاء والمجتهدين مولانا الأعظم الحاج آقا حسين البروجردي الطباطبائي في المسائل الأصولية، بقلم العبد الراجي: حسين على المنتظري النجف آبادي، مطبعة الحكمة، قم: ١٣٧٥هـ.
٧١. **نهاية الأفكار،** تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء العراقي، قرّره المحقّق الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، ١٤٠٥ هـ.
٧٢. **نهاية الدراية في شرح الكفاية،** الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، انتشارات سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى ١٣٧٤ ش.
٧٣. **نهاية النهاية،** الشيخ علي بن عبد الحسين الغروي الايرواني.
٧٤. **هداية المسترشدين،** آية الله العظمى الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، بقم المقدّسة.
٧٥. **الوافية في أصول الفقه،** للفاضل التوني المولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، تحقيق السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢ هـ.
٧٦. **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار،** تأليف: العالم الفقيه المحدث الأديب الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، تحقيق: السيّد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية، قم.
٧٧. **الوصول إلى علم الأصول،** ابن برهان.

الفهرس